



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EL DÍA DE MUERTOS Y LA CASA TRADICIONAL DE SANTA CRUZ NUNDACO EN
LA MIXTECA ALTA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

CARLOS RAÚL FERIA PÉREZ

TUTORES:

DRA. ANDREA BERENICE RODRÍGUEZ FIGUEROA

CENTRO DE INVESTIGACIÓN EN ARQUITECTURA, URBANISMO Y PAISAJE DE LA
FACULTAD DE ARQUITECTURA. UNAM

DR. HELIOS FIGUEROLA PUJOL

MIEMBRO DEL EQUIPO DE INVESTIGACIONES EN ETNOLOGÍA AMERÍNDIA
(EREA-CNRS-UMR 7186-LESC): UNIVERSIDAD PARIS NORD-NANTERRE

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente.

Agradecimientos:

Si elaborada una lista con los nombres de todas las personas que colaboraron en este trabajo, simplemente no terminaría u omitiría algunos nombres, por ello pido una disculpa. Para comenzar daré gracias a las UNAM por brindarme la oportunidad de regresar a sus aulas, continuar con el aprendizaje y permitirme conocer gente maravillosa.

Andrea y Helios que me aconsejaron y me tuvieron paciencia en estos dos años. Aunque, yo no pertenecía al gremio de la antropología, me supieron guiar y apoyarme. Asimismo, agradezco a los profesores y a los compañeros de la maestría de quienes aprendí demasiado, me confiaron su amistad y me acompañaron en este proceso.

A mis amigos de vida con quienes me distraía y compartía opiniones.

A mis padres y hermanos quienes me aguantan con mi carácter y no dejan de enseñarme, pues de ellos aprendí que la familia es importante y siempre estará presente a lo largo de mi vida. Por último, doy gracias a las personas de Nundaco quienes siempre están dispuestas a ayudarme y por ser parte de mi familia.

Índice

Índice de figuras	5
Índice de mapas	10
Índice de tablas	10
Introducción	12
Capítulo 1: Marco conceptual y metodológico	18
1. Paisaje.....	19
Los niveles de aproximación.....	21
Las integraciones de paisaje.....	25
Descripción de los componentes.....	26
2. <i>Ta'a</i> (familia).....	26
<i>Ta'a jiika</i> (familia lejana).....	27
<i>Ta'a ñati</i> (familia cercana).....	29
<i>Ta'a ve'e</i> (familia de la casa).....	29
3. <i>Anu</i> y <i>jaani</i> (alma y sueño).....	31
<i>Anu diyi</i> (alma del muerto).....	32
<i>Xiko</i>	34
<i>Tachi</i>	34
<i>Jaani</i> (sueño).....	35
4. <i>Ñuu</i> (pueblo).....	38
La familia y el <i>ñuu</i> (pueblo).....	42
La migración y el <i>ñuu</i> (pueblo).....	42
El <i>ñuu</i> (pueblo) y la muerte.....	44
5. <i>Ñu'u</i>	44
<i>Ñu'u</i> (terreno).....	45
6. <i>Ve'e</i> (casa).....	47
<i>Ve'e yivi</i> (casa de las personas).....	47
Cómo es la <i>ve'e yivi</i> (casa de las personas).....	48
Tipos de <i>saka ve'e yivi</i> (casas de las personas) por material y por distribución.....	51
Conceptos de <i>ve'e kixi</i> (casa para dormir) y <i>ve'e luli</i> (casa chica).....	53
La distribución espacial de la <i>ve'e</i> (casa).....	53
El espacio circundante a la <i>ve'e</i> (casa).....	55
El espacio interior de la <i>ve'e</i> (casa).....	58
<i>Inni ve'e kixi</i> (adentro de la casa para dormir).....	60
El espacio alrededor de la <i>ve'e kixi</i> (casa para dormir).....	61
<i>Inni ve'e luli</i> (adentro de la casa chica).....	61
El espacio alrededor de la <i>ve'e luli</i> (casa chica).....	63
<i>Chikee</i> (enfrente, afuera de la casa).....	63
<i>Ita chii ve'e</i> (flores debajo de la casa).....	64
<i>Ve'e</i> (casa) como 'conjunto'.....	65
<i>Ve'e santo</i> (casa del santo).....	69
La transformación de la <i>ve'e</i> (casa) según el crecimiento y decrecimiento de la <i>ta'a</i> (familia).....	69
7. <i>Ve'e ñuu</i> (iglesia).....	70
Breve historia de la iglesia a través de la tradición oral.....	71
La iglesia y la muerte.....	73
8. <i>Nuñaña</i> (panteón).....	75
Breve historia del panteón a través de la tradición oral.....	76
Descripción del espacio.....	77
El panteón como uno de los destinos de los muertos.....	79
9. Los destinos del <i>anu</i> después de la muerte.....	83
El cielo católico y el <i>Ñuu Ji'i</i> (Pueblo de Muerte).....	83
El paraíso y el <i>Ñuu Ji'i</i> (Pueblo de Muerte).....	84
<i>Ñuu Ji'i</i> (Pueblo de Muerte).....	85
El infierno y el <i>Ñuu Tachi</i>	89

	El <i>Ñuu Tachi</i> y el <i>tachi juda</i> (diablo).....	90
	El Purgatorio.....	92
	<i>Ñuu Nee</i> (Oscuridad).....	92
	Otros destinos del <i>anu</i> (alma).....	93
10.	Ritos funerarios	93
	Importancia de los ritos funerarios para el muerto.....	94
	El desprendimiento del <i>anu</i> y sus manifestaciones.....	95
	Los padrinos o madrinas de la cruz y el rezador.....	98
	Los rezos antes del entierro.....	98
	La convivencia después de los rezos.....	104
	El entierro.....	105
	Los rezos para el entierro.....	107
	Palabras de agradecimiento.....	108
	Levantada de la cruz y el <i>kivi iin</i> (novenario).....	109
	Los rezos para levantar la cruz.....	110
	El último día del <i>kivi iin</i> (novenario).....	112
	El viaje del alma hacia el otro mundo.....	112
	El <i>xini kuiya</i> (cabo de año o cabeza de año).....	113
	Los ritos funerarios según la situación de muerte.....	114
	Componentes de los ritos funerarios retomados en el Día de Muertos.....	115
	Reflexiones sobre el marco conceptual.....	117

Capítulo 2: Los marcadores temporales del paisaje durante el Día de Muertos 122

1.	El clima.....	123
	El clima en los datos etnográficos.....	127
	Comparación entre los datos meteorológicos y etnográficos sobre el clima.....	130
	La fiesta del Día de Muertos en el ciclo anual.....	131
	El Día de Muertos y el ciclo agrícola.....	133
	El ciclo agrícola y los muertos.....	136
2.	La vegetación como marcador temporal del Día de Muertos.....	137
	Vegetación secundaria para la fiesta.....	138
	Los cultivos para la fiesta.....	140
	Plantas exóticas para la fiesta.....	140
3.	La fauna como marcador temporal del Día de Muertos.....	142
	Los animales silvestres de Nundaco.....	142
	Los animales domésticos y la fiesta.....	143
	Los animales, las mariposas y las almas en el Día de Muertos.....	144
	Reflexiones sobre los marcadores temporales del paisaje del Día de Muertos.....	145

Capítulo 3: La fiesta del Día de Muertos 149

1.	La fiesta del Día de Muertos (<i>Kivi Diyi</i>).....	150
	Los preparativos para la fiesta del Día de Muertos.....	152
	La limpieza del panteón.....	153
	Los preparativos en otros espacios.....	155
	La llegada de los angelitos (<i>anu luli</i>) en el 31 de octubre.....	157
	1 de noviembre, la llegada de las almas grandes (<i>anu ñianu</i>).....	160
	El pozole y la preparación del almuerzo para el 2 de noviembre.....	161
	La noche del 1 de noviembre.....	162
	Los rezos del 1 de noviembre.....	163
	Los rezos del Día de Muertos de Nundaco.....	164
	Los rezos del Día de Muertos de Nunuma, Santo Tomás Ocotepec.....	164
	2 de noviembre y el almuerzo (<i>kusama</i>).....	172
	2 de noviembre y el <i>tavi anu</i>	174
	2 de noviembre y la visita al panteón.....	175
	Después del 2 de noviembre y los días posteriores.....	177
2.	Los relatos sobre el Día de Muertos.....	179
3.	Los animales como <i>anu</i>	182
	Las mariposas como <i>anu diyi</i>	182

Los demás animales como <i>anu diyi</i>	185
4. Preparar y parar los platos (<i>kani ko'ó</i>).....	187
La ofrenda (<i>nunna diyi</i>).....	190
Los objetos de la ofrenda (<i>nunna diyi</i>).....	192
5. Reglas de la fiesta.....	205
Reflexiones del capítulo.....	207

Capítulo 4: La *ve'e* y la fiesta del Día de Muertos 209

1. Sobre el paisaje del Día de Muertos.....	211
Los espacios del Día de Muertos.....	212
El regreso de las almas.....	213
Los espacios nucleares y no nucleares de la fiesta.....	216
Los espacios nucleares y no nucleares de la casa.....	220
2. Las visitas durante el <i>Kivi Diyí</i> y las casas abandonadas.....	225
Las casas abandonadas.....	226
3. El Día de Muertos en las casas híbridas y modernas.....	228
Características y emplazamiento de las diferentes tipologías arquitectónicas.....	228
Sociología de la ofrenda.....	232
El Día de Muertos en las nuevas casas.....	234
Los radicados en la Ciudad de México.....	236
Reflexiones del capítulo.....	240

Conclusiones 242

Glosario 248

Anexos 263

Anexo 1 <i>Ñi'i</i> (el baño de vapor o el temazcal).....	263
Anexo 2 El Día de Muertos según los niños de Nundaco.....	264
Resultados de las encuestas a los niños mixtecos.....	265
¿Dónde va la gente después de morir?.....	265
Un relato sobre Día de Muertos.....	271
Los muertos llegan a la fiesta.....	272
La ofrenda según los niños.....	273
Casos particulares.....	273
Observaciones.....	274
Anexo 3 Encuesta sobre la otra vida y la casa.....	278
Anexo 4 Encuesta sobre el cielo y el infierno.....	279
Explica cómo es la vida después de la muerte.....	279
Explica cómo es el infierno y haz un dibujo.....	280

Bibliografía 283

Referencias.....	284
Medios electrónicos.....	287
Exposiciones y seminarios.....	292
Cartografía.....	293
Colaboradores:.....	293

Índice de figuras

Capítulo 1

Figura 1.1: Esquema para estudiar el paisaje (Rodríguez Figueroa et al., en 2018). Los recuadros indican los componentes nucleares, es decir, los más importantes que caracterizan el paisaje.	20
Figura 1.2: Imagen de Nundaco. Fotografía tomada el 15 de octubre de 2017.	22

Figura 1.3: Primera aproximación a la estructura del paisaje del Día de Muertos en Nundaco.	24
Figura 1.4: Estructura del paisaje del ecúmeno o del mundo de los vivos.	25
Figura 1.5: Estructura del paisaje del anecúmeno o del mundo de los muertos.	25
Figura 1.6: Esquema básico del <i>ta'a jiika</i> . En este esquema se propuso que cada pareja tuviera dos descendientes, por lo que el resultado fue de doscientos dieciocho individuos por todas las generaciones.	28
Figura 1.7: Esquema de la composición de la familia cercana (<i>ta'a ñati</i>).	29
Figura 1.8: Composición básica de la familia de la casa (<i>ta'a ve'e</i>).	30
Figura 1.9: Esquema de organización del <i>ñuu ka'nu</i> de Nundaco.	40
Figura 1.10: Mapa hipotético de la distribución del <i>ñuu</i> , <i>táka ñuu luli</i> y los <i>ñuu luli</i> . Mapa generado a partir de la carta topográfica E14D44 (INEGI, 2000), foto área (Google Earth, 2013) y observación de campo.	41
Figura 1.11: Esquema comparativo entre los terrenos de los <i>ñuu luli</i> y los terrenos en la cabecera municipal (<i>ñuu</i>) y de las agencias (<i>táka ñuu luli</i>).	46
Figura 1.12: La <i>ve'e</i> (casa) en relación con el <i>ñuu</i> (pueblo).	48
Figura 1.13: a) Una <i>ve'e</i> única. b) Una <i>ve'e</i> conformada por otras <i>ve'e</i> . Cabe mencionar que el primer caso es semejante a las casas de la Ciudad de México.	49
Figura 1.14: Dibujo de Fernando Santiago.	49
Figura 1.15: Ejemplo hipotético de una familia con tres casas dentro y fuera del pueblo.	50
Figura 1.16: Cuatro casas (<i>kumi ve'e</i>) pertenecientes a cuatro familias diferentes en Plan de Guadalupe. Plano retomado de Feria Pérez (2010: 101).	50
Figura 1.17: Vista de las casas de material en el pueblo de Santa Cruz Nundaco. Cada construcción corresponde a una <i>ve'e</i> . Fotografía personal tomada el 14 de enero de 2010.	51
Figura 1.18: Vista de la <i>ve'e ja'ana</i> de la familia Pérez Hernández en Plan de Guadalupe (antes Rancho de Guadalupe). Las construcciones mostradas conforman una <i>ve'e</i> . Fotografía personal tomada el 29 de noviembre de 2009.	52
Figura 1.19: Vista de la casa híbrida de la familia Feria en el paraje Yosongashe. Tanto la casa de material como la casa de madera conforman una <i>ve'e</i> . La construcción de madera es una <i>ve'e luli</i> y funciona como una segunda cocina. Fotografía personal tomada el 29 de enero de 2010.	52
Figura 1.20: Configuración básica de la <i>ve'e</i>	54
Figura 1.21: Vista de la <i>ve'e</i> de Plan de Guadalupe. Enero de 2010.	54
Figura 1.22: Ejemplo ilustrado.	56
Figura 1.23: El alrededor de la construcción (<i>ve'e</i>) en planta.	56
Figura 1.24: Ubicación del <i>siki ve'e</i> (arriba de la casa) y <i>chii ve'e</i> (abajo de la casa) en alzado.	57
Figura 1.25: El alrededor de la <i>ve'e</i> (conjunto) en planta.	58
Figura 1.26: El alrededor de la <i>ve'e</i> (conjunto) en alzado.	58
Figura 1.27: Distribución del espacio de la construcción (<i>ve'e</i>) en vertical en alzado.	59
Figura 1.28: El altar en el interior de la <i>ve'e kixi</i> . 12 de octubre de 2017.	60
Figura 1.29: La casa de la derecha corresponde a una <i>ve'e</i> santo de morillo; la del centro, a una <i>yaka ñiñi</i> , y la casa de la izquierda, a una <i>ve'e kixi</i> . Noviembre de 2009.	61
Figura 1.30: Interior de la <i>ve'e luli</i> . Mayo de 2010.	63
Figura 1.31: Señoras comiendo en el <i>chikee</i> . 28 de enero de 2010.	64
Figura 1.32: En la fotografía se pueden observar los colores de las diferentes especies vegetales que conforman el <i>ita chii ve'e</i> . Además hay trastes y otros artefactos de uso cotidiano. 5 de noviembre de 2009.	65
Figura 1.33: Plano de ejemplo de conjunto <i>ve'e</i> con sus espacios alrededores.	66
Figura 1.34: Plano de ejemplo de conjunto <i>ve'e</i>	67
Figura 1.35: Corte de la <i>ve'e kixi</i> y la <i>ve'e luli</i>	68
Figura 1.36: Esquema de una casa (<i>ve'e</i>) con <i>ve'e</i> santo y otras <i>ve'e</i>	70
Figura 1.37: Aguilar Sánchez logró identificar los pueblos indicados en el Lienzo de Ocotepc con ayuda de la geografía actual. Además, señala que el norte se ubica hacia la derecha (2015: 129-142). Imagen retomada de su artículo “Tiempo y espacio en el lienzo de Santo Tomás Ocotepc” (2015: 136).	72
Figura 1.38: Esquema de distribución de la iglesia de Nundaco.	73
Figura 1.39: a) Misa de cabo de año adentro de la iglesia. b) Misa de la fiesta de la Santa Cruz; en el campanario de la derecha se puede observar la campana sagrada.	75
Figura 1.40: Influencia de los panteones en el municipio (<i>ñuu ka'nu</i>), se puede observar que el panteón de la cabecera municipal es el que más destaca. Mapa generado a partir de la carta topográfica E14D44 (INEGI, 2000), foto área (Google Earth, 2013) y trabajo de campo.	77
Figura 1.41: Esquema del panteón. Dibujo realizado a partir de fotografía aérea y visita de campo.	78
Figura 1.42: Alzado esquemático del panteón. Dibujo realizado a partir de visita de campo.	79

Figura 1.43: a) Bóveda en forma de casa en Santa Cruz Nundaco. b) Bóveda en forma de casa en Tlaxiaco.	81
Figura 1.44: Del lado de la cabeza se colocan las cruces, y en el sentido contrario están los pies del difunto. En esta imagen se puede observar que las bóvedas o lápidas se orientan hacia el oeste y además hay dos cruces por cada una de ellas. 18 de diciembre de 2016.	81
Figura 1.45: Comida afuera del panteón. También se observa que la construcción del acceso se parece a una casa. 2 de febrero de 2010.	82
Figura 1.46: Esquema-resumen de la distribución y percepción del panteón.	82
Figura 1.47: Aparición de la víbora (alma) en la casa de Marcelino.	97
Figura 1.48: Ubicación del ataúd en la <i>ve'e kixi</i> o <i>ve'e santo</i>	99
Figura 1.49: Los ritos funerarios en la casa del difunto.	105
Figura 1.50: Ubicación de la cruz de cal en la <i>ve'e kixi</i>	106
Figura 1.51: Detalle de la cruz de cal sobre la tabla de madera. Las siglas D. E. P. significan 'descanse en paz'.	106
Figura 1.52: Disposición de la cruz de cal y los objetos en el altar de la <i>ve'e kixi</i> durante el novenario.	106
Figura 1.53: Detalle de la cruz de cal y las hojas colocadas sobre la madera.	109
Figura 1.54: Foto de detalle de la cruz de cal, antes de levantar la cruz. En esa ocasión se pusieron flores blancas (<i>Gladiolus sp.</i>) sobre la cruz de cal y una flor roja (<i>Gladiolus sp.</i>) como representación del corazón (<i>ini</i> o <i>anu</i>). La utilización de ciertas flores es de acuerdo con el estilo del rezador, pero por lo general se usan flores blancas.	110

Capítulo 2

Figura 2.1: Distribución del clima en Nundaco. Mapa generado a partir del "Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, Santa Cruz Nundaco, Oaxaca" (INEGI, s. f.) y de la carta topográfica E14D44 (INEGI, 2000).	124
Figura 2.2: Climograma de la estación meteorológica 0020168.	125
Figura 2.3: Esquema temporal de temperatura (a la derecha) y esquema temporal de precipitación (a la izquierda).	127
Figura 2.4: Integración de la precipitación y la temperatura en el esquema temporal (ciclo anual).	127
Figura 2.5: Distribución de las épocas del año según la gente de Nundaco.	129
Figura 2.6: Los tres periodos en relación con el climograma de la estación meteorológica 0020168.	130
Figura 2.7: Las tres épocas del año según la gente de Nundaco en relación con la temperatura y la precipitación.	131
Figura 2.8: La distribución de las fiestas en el ciclo anual.	132
Figura 2.9: a) Fotografía tomada en la mañana del 31 de octubre de 2017. b) Fotografía tomada al mediodía del 17 de diciembre de 2016. Si bien ambas fotos fueron tomadas en la época de heladas, son muy contrastantes entre sí.	133
Figura 2.10: El ciclo agrícola en relación con el ciclo anual.	134
Figura 2.11: El ciclo agrícola en relación con el ciclo anual y el festivo.	135
Figura 2.12: Foto de porte de la <i>ita kuiji</i> (a la izquierda) y foto de detalle de la <i>ita kuiji</i> (a la derecha) Fotografías del 27 de octubre de 2017.	139
Figura 2.13: Foto de porte de la <i>ita di'i</i> o <i>ita diyi</i> (a la izquierda) y foto de detalle de la <i>ita di'i</i> o <i>ita diyi</i> (a la derecha). Fotografías del 7 de noviembre de 2017 y del 2 de noviembre de 2017.	139
Figura 2.14: Flores de campo en las ofrendas estudiantiles. Fotografías del 28 de octubre de 2016 y del 1 de noviembre de 2017.	140
Figura 2.15: a) Azotador negro. b) Mariposa blanca. Ambos son característicos de Día de Muertos y del primer mes de la época de heladas. Fotografías tomadas el 14 de octubre de 2017 y el 31 de octubre de 2009.	145
Figura 2.16: Resumen del ciclo anual, con el ciclo festivo y agrícola. Además, en este esquema se señala la flora y la fauna vinculada con la fiesta del Día de Muertos.	147

Capítulo 3

Figura 3.1: Esquema de repartición de las zonas a limpiar para cada <i>ñuu luli</i> y <i>táka ñuu luli</i> . En este dibujo sólo se marcó la zona correspondiente a Yosongashe para 2017. Cabe mencionar que las zonas van cambiando año con año para cada paraje o agencia.	154
Figura 3.2: a) Línea de cal que delimita el área de trabajo por <i>ñuu luli</i> . b) Fotografía del panteón antes de la limpieza. Fotografías tomadas el 22 de octubre de 2017.	154

Figura 3.3: a) Don Serafín limpia las bóvedas de sus familiares. b) Esquema de limpieza. Fotografía tomada el 25 de octubre de 2009.	155
Figura 3.4: a) Ofrenda tradicional de Nundaco de acuerdo con los jóvenes del 2° B de la telesecundaria. b) y c) Ofrendas colocadas en el palacio municipal. Foto a tomada el 28 de octubre de 2016; fotos b y c, el 1 de noviembre de 2017.	156
Figura 3.5: Decoración de la entrada del panteón. Fotografía tomada el 31 de octubre de 2009.	156
Figura 3.6: Ofrenda en la casa del santo (<i>ve'e santo</i>) de la familia Feria. a) Tarde del 31 de octubre de 2017. b) Mañana del 1 de noviembre de 2017. c) Noche del 1 de noviembre de 2017. Nótese el cambio de la decoración de la ofrenda conforme transcurre la fiesta.	159
Figura 3.7: a) Anatolia enfrente de su ofrenda. b) Esquema de los rezos del 1 de noviembre en la casa del santo de Anatolia. Fotografía tomada el 1 de noviembre de 2017.	166
Figura 3.8: Almuerzo con la familia Feria. Fotografía tomada a las 11 a. m. del 2 de noviembre de 2016.	173
Figura 3.9: <i>Tavi anu</i> . Debajo de las frutas se puede observar el totopo. Fotografía tomada el 3 de noviembre de 2017.	174
Figura 3.10: Visitas en el patio. Fotografía tomada el 3 de noviembre de 2009.	175
Figura 3.11: Bóvedas decoradas con flores. Fotografías tomadas el 2 de noviembre de 2017.	176
Figura 3.12: a) Panteón de Nundaco por la tarde del 2 de noviembre de 2017. b) Panteón de Nundaco por la noche del 2 de noviembre de 2017.	177
Figura 3.13: Las mariposas y los animales como almas de los familiares, según los habitantes de Nundaco.	183
Figura 3.14: Esquema basado en el relato de Vicky Pérez.	184
Figura 3.15: Hipótesis sobre el movimiento de las almas en la casa.	188
Figura 3.16: Ubicación donde comen los muertos y los vivos. También se muestra donde se mata a los animales.	189
Figura 3.17: a) Altar (<i>nunna santo</i>) en enero. b) Ofrenda (<i>nunna diyí</i>) del 31 de octubre. c) Ofrenda del 2 de noviembre. d) Ofrenda del 3 de noviembre en la <i>ve'e santo</i> de la familia Feria. Nótese los cambios de los objetos en el altar.	191
Figura 3.18: a) Ofrenda de cuatro niveles en Nundaco de acuerdo con los niños de la telesecundaria. b) Ofrenda tipo encontrada en las casas de Nundaco.	193
Figura 3.19: Distribución general de la ofrenda. Fotografía tomada el 2 de noviembre de 2016 en Yosongashe.	194
Figura 3.20: Arco de flores de forma rectangular. Fotografías tomadas en la noche del 31 de octubre de 2017.	194
Figura 3.21: a) Ofrenda de la familia Pérez Hernández. b) Ofrenda de la familia Santiago Barrios.	195
Figura 3.22: Panes para la ofrenda.	199
Figura 3.23: Detalle del pan de muerto para adulto. Los panaderos dicen que el pan está orando.	199
Figura 3.24: Los diferentes tipos de tenates y canastas.	201
Figura 3.25: <i>Mecapan</i>	201
Figura 3.26: Ubicación de los espacios donde duermen los muertos y los vivos.	202
Figura 3.27: Ofrenda de la familia de Santiago (40 años) en la casa de material. Fotografía tomada el 31 de octubre de 2016. Nótese que la distribución y los objetos son diferentes a las <i>nunna diyí</i> de las casas tradicionales.	204

Capítulo 4

Figura 4.1: Esquema hipotético sobre la procedencia de las almas. Representación gráfica en alzado (vertical).	212
Figura 4.2: Esquema hipotético sobre la procedencia de las almas. Representación gráfica en planta (horizontal).	213
Figura 4.3: Espacios eventuales, nucleares y no nucleares de la fiesta del Día de Muertos en Nundaco.	218
Figura 4.4: Espacios eventuales, nucleares y no nucleares durante los preparativos para el Día de Muertos. Estas prácticas corresponden a la limpieza del panteón, la limpieza de la casa y las actividades que anteceden a la elaboración de la ofrenda.	218
Figura 4.5: Espacios eventuales, nucleares y no nucleares durante el mediodía del 31 de octubre al mediodía del 2 noviembre. En esos días llegan las almas y se establecen en la casa.	218
Figura 4.6: Espacios eventuales, nucleares y no nucleares en la tarde del 2 de noviembre (visita al panteón).	219

Figura 4.7: Espacios eventuales, nucleares y no nucleares después de la fiesta del Día de Muertos en Nundaco. Este periodo corresponde a la repartición del <i>tavi anu</i> entre los familiares, amigos y compadres.	219
Figura 4.8: El área sombreada corresponde al conjunto <i>ve'e</i> .	220
Figura 4.9: Espacios nucleares y no nucleares del conjunto <i>ve'e</i> durante el mediodía del 31 de octubre a la mañana del 2 de noviembre.	221
Figura 4.10: Espacios nucleares durante el almuerzo del 2 de noviembre.	222
Figura 4.11: Colocación de la comida en una casa abandonada. La flecha indica el recorrido que la esposa de Marcelo hace de la <i>ve'e luli</i> a la <i>ve'e kixi</i> abandonada.	226
Figura 4.12: Distribución básica de la casa tradicional. Éste es el modelo más representativo, los demás modelos de las casas tradicionales se pueden consultar en un trabajo anterior (Feria Pérez, 2010: 108-121, 130-132).	227
Figura 4.13: Distribución de una casa híbrida. La distribución de los espacios de este tipo de casa es variable, para más información sobre la tipología señalada se puede consultar un trabajo anterior (Feria Pérez, 2010: 122-128, 130-132).	228
Figura 4.14: Foto de la calle Leyes de Reforma de la cabecera municipal de Santa Cruz Nundaco. Fotografía tomada el 26 de octubre de 2016.	228
Figura 4.15: Distribución de una casa de material. Algunas de éstas cuentan con patios y jardines, para más información sobre esta tipología se puede consultar un trabajo anterior (Feria Pérez, 2010: 128-132).	229
Figura 4.16: Casa de material con segunda cocina. La cocina señalada de esta casa tiene muros y techo de lámina de acero.	230
Figura 4.17: Cocina de humo con paredes de lámina de aluminio, este espacio corresponde al plano anterior.	230
Figura 4.18: a) Ofrenda grande. b) Ofrenda chica. c) Ofrenda de estudiantes de Nundaco. Nótese que la ofrenda de los estudiantes presenta varios niveles.	232
Figura 4.19: Visitas y repartición del <i>tavi anu</i> . Las flechas indican a quiénes se visitan. El <i>tavi anu</i> se comparte de manera recíproca, es decir, se da y se recibe.	233
Figura 4.20: a) Ofrenda de don Evaristo de sesenta años. Fotografía tomada el 1 de noviembre de 2009. b) Ofrenda de Mercedes de cuarenta años. Fotografía tomada el 3 de noviembre de 2017.	233
Figura 4.21: Casa híbrida de don Asunción de ochenta y seis años comparada con una casa tradicional.	234
Figura 4.22: Casa híbrida de Modesta de cuarenta y dos años. Nótese que los muertos y los vivos comen en la misma habitación, pero la ofrenda está separada de la mesa del comedor.	235
Figura 4.23: Ofrenda chica de doña Vicky en la mesa del comedor de su casa. Fotografía tomada el 1 de noviembre de 2017 por Doña Vicky.	236
Figura 4.24: Casa de Vicky Pérez en la Ciudad de México. Obsérvese el recorrido del alma de acuerdo con el relato de 2016, la ubicación de las imágenes de los santos y la cercanía de la ofrenda con la mesa del comedor.	237
Figura 4.25: Esta ofrenda grande fue puesta por radicados en una <i>ve'e kixi</i> tradicional. Nótese el papel picado y los adornos de Halloween que cuelgan.	238

Índice de mapas

Introducción

Mapa 1: Ubicación de Nundaco en la República Mexicana. La Ciudad de México es uno de los destinos migratorios de la gente de Nundaco.	14
Mapa 2: Ubicación de Nundaco en el estado de Oaxaca. En este esquema se muestran los sitios donde se realizó trabajo de campo y la procedencia de algunas investigaciones etnográficas que se consultaron para esta tesis.	14
Mapa 3: Ubicación de Nundaco en el distrito de Tlaxiaco. Nótese la ubicación de los lugares donde se hizo el trabajo de campo.	15
Mapa 4: Municipio de Santa Cruz Nundaco. Nótese la ubicación de las localidades donde se realizó el trabajo de campo.	15

Índice de tablas

Capítulo 3

Tabla 3.1: Actividades relacionadas con la fiesta. La <i>x</i> indica que se desconocen las actividades de los muertos en ese momento.	151
Tabla 3.2: Colocación de bebidas en la ofrenda. El término naturaleza se retoma de López Austin, pero la clasificación de frío y caliente fue dada por Lorenza Santiago, Vicky Pérez y otras personas de Nundaco.	196
Tabla 3.3: Colocación de alimentos en la ofrenda. La clasificación de frío y caliente de los alimentos fue dada por Lorenza Santiago, Vicky Pérez y otras personas de Nundaco.	197
Tabla 3.4: Colocación de frutas y cosecha de la milpa en la ofrenda. La clasificación de frío y caliente de los alimentos fue dada por Lorenza Santiago, Vicky Pérez y otras personas de Nundaco.	200
Tabla 3.5: Reglas de Too Santo.	205

Capítulo 4

Tabla 4.1: Espacios nucleares, no nucleares y de eventos de la fiesta del Día de Muertos.	223
--	-----

Imágenes y gráficas del anexo

Imágenes

Imagen 1: a) temazcal de estructura de madera en <i>chii ve'e luli</i> , fotografía tomada en mayo del 2010. b) temazcal de adobe en <i>yata ve'e luli</i> , fotografía tomada en enero del 2010.	264
Imagen 2: Dibujo de la ofrenda de Cristófer León Mendoza de 10 años.	271
Imagen 3: Dibujo de Kevin Uriel Barrios Ávila de 13 años.	275
Imagen 4: Ofrenda de la cultura Mixteca, de acuerdo a los niños del grupo segundo "A" de la telesecundaria. Obsérvese que ésta tiene cuatro niveles.	275
Imagen 5: Dibujo de Iván Ramírez Aguilar de 10 años.	276
Imagen 6: Dibujo de Jaziel Reyes Ávila de 10 años.	276
Imagen 7: Ilustración realizada por la nieta de Ignacio.	278
Imagen 8: Ilustración realizada por Iris de 12 años.	279
Imagen 9: Ilustración hecha por Israel Ramírez de 12 años.	280
Imagen 10: Dibujo realizado por Jean Ávila de 12 años.	280
Imagen 11: Esquema de Delia de 12 años.	281
Imagen 12: Dibujo realizado por Rosalinda Herrera de 13 años.	281
Imagen 13: Dibujo de Zaira de 13 años.	281

Gráficas

Gráfica 1: Respuestas de los niños de primaria a la primera pregunta.	266
Gráfica 2: Respuestas de los niños de telesecundaria a la primera pregunta.	266
Gráfica 3: Respuestas de los niños de la primaria a la segunda pregunta.	267
Gráfica 4: Respuestas de los niños de la telesecundaria a la segunda pregunta.	267
Gráfica 5: Respuestas de los niños de la primaria a la tercera pregunta.	268
Gráfica 6: Respuestas de los niños de la telesecundaria a la tercera pregunta.	268
Gráfica 7: Historias narradas por los niños de la primaria.	269
Gráfica 8: Historias narradas por los niños de la telesecundaria.	269
Gráfica 9: Aparición de elementos de la ofrenda en los dibujos de los niños de la primaria.	270
Gráfica 10: Aparición de elementos de la ofrenda en los dibujos de los niños de la secundaria.	270

Introducción

Como arquitecto paisajista, me interesa profundizar sobre la casa tradicional mixteca para identificar los usos y el significado de sus espacios, ya que este tipo de construcciones están desapareciendo y son sustituidas por las nuevas viviendas, cuya tradición arquitectónica proviene en su mayoría de la Ciudad de México. Además, el estudio de las actividades en los espacios de la casa tradicional es un tema poco trabajado en la Mixteca Alta. Algunos investigadores que han indagado sobre la vivienda tradicional se han centrado principalmente en los materiales con los que se construían los inmuebles y en la descripción (Fuentes Ibarra, 2000: 68-69; Sánchez Sánchez, 2009: 6-8; Feria Pérez, 2010: 100-132; Fabila Montes de Oca, 2010: 184-185).

Al ingresar a la maestría, pretendía realizar un estudio sobre la casa tradicional mixteca en su contexto social, cultural y ambiental. Para ello pensaba que lo adecuado era permanecer un año en la comunidad; sin embargo, esto era muy ambicioso. La investigación se modificó después de reunirme con los tutores y de leer una etnografía tanto de la casa cancuquera (Figuerola Pujol, 2014) como de la casa otomí (Galinier, 2016). A partir de esto, tomé nuevas estrategias y acoté el tema.

La cuestión de la muerte en la Mixteca forma parte de mis inquietudes y ésta nació hace muchos años, cuando conversaba con mi madre en la casa de mis abuelos maternos en el municipio de Santa Cruz Nundaco. Mientras ella cocinaba para la fiesta del Día de Muertos, me dijo: “Los angelitos regresan a cuidar la casa de la reina el 1 de noviembre” (Vicky Pérez, 30 de octubre, 2009. Plan de Guadalupe, Santa Cruz Nundaco, Oaxaca). En ese momento, me sorprendí y a la vez no entendí de qué hablaba, pues desconocía todas las implicaciones metafísicas. Posteriormente, escucharía otras versiones de aquella frase.

A partir de lo anterior, me pregunte: ¿Qué hacen las personas de Nundaco durante el Día de Muertos en sus casas? Aunque, la respuesta podría contestarse por medio de una descripción de las actividades que se dan en determinados espacios, también resulta imprescindible conocer sus motivos culturales y sociales, ya que la gente modifica y transforma el espacio a partir de sus creencias y esto se refleja en sus acciones.

Este trabajo tiene por objetivo describir las prácticas de la fiesta en la casa tradicional. Por ello, la presente investigación es de carácter paisajístico y etnográfico, pues busca vincular las relaciones sociales, la naturaleza y las prácticas culturales con el espacio de la casa.

Las enseñanzas de Alfredo López Austin, David Lorente, José Alejos García, Cruz Sandoval, Andrea Rodríguez Figueroa y Helios Figuerola Pujol me ayudaron a reconocer las diferencias culturales entre Nundaco y la Ciudad de México. Además, me convencieron de que la lengua y la manera en cómo habla la gente son importantes para entender al otro, en este caso, a la gente de Nundaco.

Aprovechando que mi familia proviene de la Mixteca Alta, para poder profundizar mi investigación, decidí tomar cursos de mixteco (*tu'un savi*) durante la maestría, comenzando con la variante del municipio de San Esteban Atlatlahuca, pues anteriormente no hablaba este idioma. Del mismo modo, mi formación cambió, ya que

provenía de una escuela enfocada al diseño de la arquitectura de paisaje y ahora debía hacer un estudio antropológico con técnicas etnográficas.

El método de aproximación al Día de Muertos en la casa es a través de la etnografía y del concepto de *paisaje* de Andrea Rodríguez Figueroa, Erika Miranda Linares y Leopoldo Valiñas Coalla (2018). La primera para compilar información actual de Santa Cruz Nundaco y el segundo para vincular el espacio con la cultura y la naturaleza.

El trabajo de campo tuvo una duración de cuatro meses repartidos en tres visitas a Santa Cruz Nundaco. Durante este periodo se emplearon las siguientes técnicas etnográficas: entrevistas informales, entrevistas a profundidad, historia de vida, encuestas y observación participante. Las encuestas únicamente se aplicaron a dieciséis niños de la primaria Ignacio Zaragoza y a aproximadamente veintitrés jóvenes de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco. Se realizaron tres cuestionarios: el primero para los niños de la primaria y de la telesecundaria, el segundo y el tercero sólo para los jóvenes de la telesecundaria. El primer interrogatorio consistía en estas preguntas: 1. ¿Qué te gusta del Día de Muertos?, 2. ¿Qué haces en Día de Muertos? y 3. ¿Dónde va la gente después de morir? Además, se les pidió que escribieran una historia e ilustraran sus ideas con un dibujo relacionado con este día. El segundo cuestionario consistió en una tarea con las siguientes interrogantes: ¿Cómo se dice en mixteco *alma, cielo, infierno* y *purgatorio*?, ¿por qué la casa grande y la chica están separadas? Asimismo, se les pidió que relataran una historia e hicieran dibujos sobre estos sitios. Para el tercer cuestionario, se les pidió a los jóvenes lo siguiente: “Explica cómo es la vida después de la muerte”, “Explica cómo es el cielo y haz un dibujo” y “Explica cómo es el infierno y haz un dibujo”. Los resultados de estos cuestionarios se muestran en los anexos de la presente tesis (anexos 2-4).

Para el caso de los adultos mayores de treinta años y ancianos, se aplicaron otras técnicas etnográficas. Las entrevistas consistieron en conversaciones referentes a la casa y al Día de Muertos, con el objetivo de entender la ocupación del espacio durante la fiesta y satisfacer mis intereses académicos. Para la observación participante, cooperé en las actividades relacionadas con el Día de Muertos, tales como ayudar a poner el altar para los difuntos en algunas casas, asistir a las exposiciones infantiles, ayudar en los deberes del hogar y participar en las prácticas rituales. Las técnicas señaladas fueron aplicadas dentro y fuera del contexto del Día de Muertos.

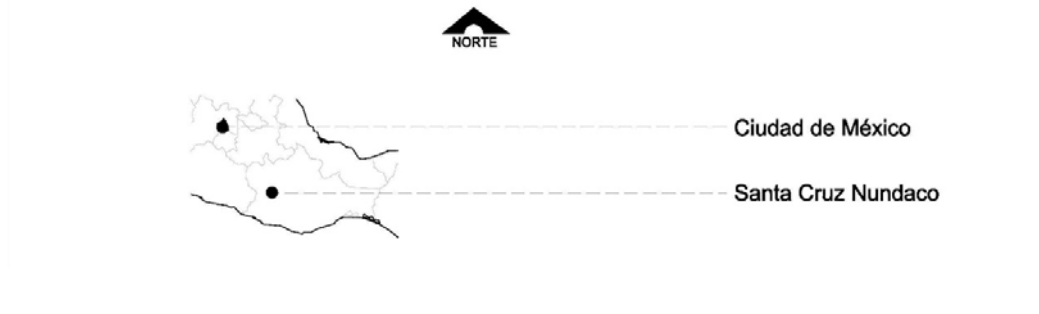
Al principio, entrevisté a mis familiares de Nundaco y, después, me acerqué a otros individuos que me recomendaron mis conocidos. Sin embargo, a veces me llevaba la sorpresa de que los nuevos conocidos también eran mis parientes, ya que, como mostraré, el concepto de *familia* en Nundaco es complejo, extenso y profundo.¹

Realicé entrevistas, principalmente, en los siguientes sitios: Yosongashi o Yosongashe, Rancho de Guadalupe o Plan de Guadalupe, Plan de San Antonio, Centro,² Ojo de Agua, Yustella, Ciudad de México, ciudad de Tlaxiaco y Nunuma, en Santo Tomás Ocotepec. Cabe aclarar que los últimos tres lugares no pertenecen al municipio de Santa Cruz Nundaco. En la Ciudad de México, conversé con familiares y conocidos que viven actualmente en Nundaco; también hablé con gente que radica en la Ciudad de México, pero que proviene y mantiene relaciones con el municipio. En cambio, en la ciudad de Tlaxiaco acudí con comerciantes y algunos artesanos, quienes producen y distribuyen

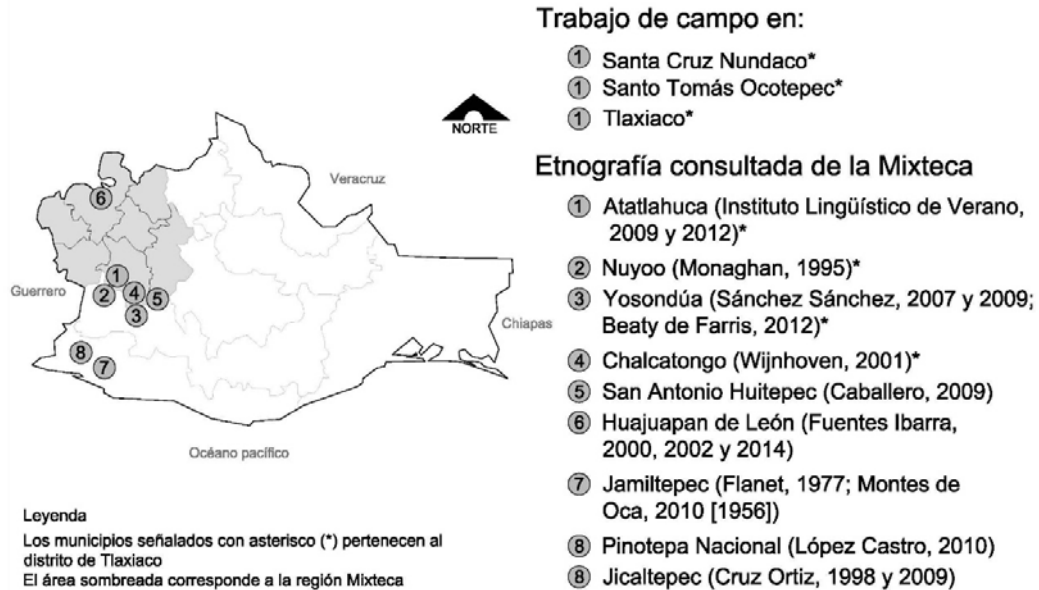
¹ En el capítulo 1 se hablará acerca de la composición de la familia en Nundaco.

² La cabecera de Santa Cruz Nundaco es llamada localmente como pueblo de Nundaco o centro de Nundaco.

los objetos que se utilizan en la fiesta. En Nunuma, frecuenté a la curandera Anatolia para conocer su opinión sobre el Día de Muertos.³ A pesar de que la información proviene de varios sitios, los datos fueron contrastados y triangulados con lo que se decía en Nundaco y en la literatura etnográfica de la Mixteca Alta (mapas 1-4).



Mapa 1: Ubicación de Nundaco en la República Mexicana. La Ciudad de México es uno de los destinos migratorios de la gente de Nundaco.



Mapa 2: Ubicación de Nundaco en el estado de Oaxaca. En este esquema se muestran los sitios donde se realizó trabajo de campo y la procedencia de algunas investigaciones etnográficas que se consultaron para esta tesis.

³ Durante el trabajo de campo, entrevisté a la curandera Anatolia, quien vive en Nunuma, en el municipio de Santo Tomás Ocotepec, ya que en Nundaco no hay curanderos y me interesaba la opinión de un especialista ritual. La gente de ambos pueblos asegura que comparten las mismas creencias, es decir, tienen la misma cultura.

Al principio de la investigación, me enfoqué en el Día de Muertos, pero pronto me di cuenta de que había demasiadas implicaciones conceptuales o sobrentendidos en la fiesta. Por ello, esta etnografía no podía ser abordada únicamente con la descripción de la propia fiesta y consideré adecuado trabajar sobre otras cuestiones.

Respecto al Día de Muertos se ha escrito mucho en diversas regiones y, además, es una de las fiestas más representativas de México. De acuerdo con Modeano (1961) y Conaculta (2003), esta fiesta mezcla elementos prehispánicos y coloniales que se reflejan en las actuales ofrendas para los muertos. Los estudios señalados concuerdan en que cada comunidad tiene sus propias particularidades. En contraste, los trabajos de Pérez Téllez (2014) y Good (2005), que tienen un enfoque etnográfico, me dieron las primeras pistas para inferir las asociaciones entre la festividad con otros eventos. El primer autor averiguó que esta fiesta tiene relación con la concepción indígena contemporánea sobre la muerte y los entierros entre los nahuas de Puebla. En cambio, el segundo autor, que trabaja con los nahuas de Guerrero, identificó que las personas del Río Balsas creen que los muertos aún son seres sociales que interactúan constantemente con los vivos.

En la Mixteca, se han registrado algunas narrativas sobre el Día de Muertos y la muerte (Cruz Ortiz, 1998; Sánchez Sánchez, 2007, 2009; López Castro y Ruiz Medrano, 2010). Los relatos sobre la muerte son muy importantes porque permiten imaginar cómo es la otra vida, según los mixtecos. Asimismo, se ha descrito parte de la fiesta en diferentes lugares de la Mixteca (Fabila Montes de Oca, 1956: 122; Flanet, 1972: 119; Sánchez Sánchez, 2009; López Castro y Ruiz Medrano, 2010). Estas descripciones son breves, algunas se centran en particularidades locales y otras son muy generales. La observación detenida de estos trabajos revela que los relatos de la muerte están desvinculados del Día de Muertos.

A partir de los estudios anteriores, se plantearon las preguntas y los temas de conversación para entrevistar a la gente de Nundaco. Además, permití que las personas hicieran sus propias asociaciones a otras cuestiones y a veces sus afirmaciones coincidían o contradecían los trabajos mencionados. Esto último resultó más valioso porque destacaba las particularidades del municipio.

Después de la segunda visita de campo, identifiqué algunos aspectos relacionados con la fiesta, tales como los entierros, la narrativa sobre la muerte y los espacios de la fiesta, sin embargo, en primera instancia me parecieron desvinculados, pero entre más conversaba con la gente más me convencía de que era posible ligar estos temas.

Para este trabajo, como se mencionó en párrafos anteriores, retomé el concepto de *paisaje* de Rodríguez Figueroa, Miranda Linares y Valiñas Coalla (2018), pues esta definición considera la manera en que la sociedad percibe e interpreta su mundo a través de su cultura y de su lengua. Para los autores anteriores, el paisaje se estudia como un sistema constituido por diversos “componentes”, los cuales están interrelacionados entre sí. Con esta premisa es posible abordar este concepto a partir de una lectura holística, la cual integra la naturaleza, la cultura, el medio social, el espacio y el tiempo.

Lo anterior es importante porque me permite ligar lo que identifiqué en el trabajo de campo con la casa en la celebración del Día de Muertos. Además, el concepto de paisaje da la pauta para estudiar e integrar el medio biofísico, la temporalidad de la fiesta, la época en que se realiza y a los participantes de la festividad.

Debido a la cantidad de temas asociados con la fiesta, opté por dar prioridad a la fiesta del Día de Muertos; de este modo, las otras cuestiones son abordadas de manera general. En esta investigación mostraré las observaciones de campo y la aproximación teórica sobre la práctica festiva del Día de Muertos en Nundaco, pues me revelaron una lógica subyacente que modifica y transforma el espacio de la casa.

La presente tesis se divide en cuatro capítulos. El primero corresponde al marco conceptual y metodológico de la investigación. A partir de la definición de *paisaje* (subtemas 1), se identificarán los componentes y atributos del medio cultural social que se vinculan al Día de Muertos, como son los participantes (subtemas 2-3), los espacios (subtemas 4-9), la narrativa sobre la muerte y los ritos funerarios (subtemas 9-10). Estas cuestiones serán descritas de manera general para acercarse a la lógica local que rige la fiesta.

El segundo capítulo se centrará en los vínculos de la naturaleza (medio biofísico) con el Día de Muertos, basándome en el modelo señalado, me enfocaré en la temporalidad y los fenómenos de la naturaleza que repercuten en la fiesta. Para ello se estudiará el clima a partir de la precipitación y la temperatura a lo largo del año, con el fin de vincular esto con las épocas que concibe la gente, así como con la festividad, la agricultura, la fauna y la flora.

El tercer apartado es la descripción de la fiesta, la cual se realizará desde su cronología interna, partiendo desde los preparativos hasta los días posteriores a ella. Además, para enriquecer el análisis, expondré detalladamente la narrativa referente al Día de Muertos, las asociaciones de las almas con la fauna, la ofrenda, la manera en que se sirven los alimentos en la ofrenda y las prohibiciones que impone la fiesta. Estos temas mencionados tienen como fin averiguar parte de los motivos para hacer la festividad y mostrar cómo se lleva a cabo la fiesta.

El cuarto capítulo se centrará en la casa en el contexto del Día de Muertos. Para ello se identificarán los principales espacios festivos a partir del modelo de paisaje. Posteriormente, se mostrará cómo se realiza la fiesta dentro de la nueva arquitectura que se está adoptando en Nundaco. Esto tiene como fin resaltar el objeto arquitectónico y las diferentes maneras de concebir el espacio.

Vale la pena mencionar que el presente trabajo incluyo un glosario con los términos mixtecos más empleados para describir la fiesta de Día de Muertos en la casa, profundizar en la investigación y facilitar la lectura. Cabe agregar que la “x” de los términos mixtecos tiene un sonido a la sh, por ejemplo: *xiko* se pronuncia *shiko*.

Capítulo 1

Marco conceptual y metodológico



En este apartado abordaré los conceptos que se verán en los próximos capítulos con el fin de acercar al lector a la fiesta del Día de Muertos, *Kivi Diyi*, en mixteco, y a los espacios asociados a ella en Nundaco. El presente capítulo se divide en cuatro partes: la primera corresponde a la definición de *paisaje* (subtema 1); la segunda estudia a las personas y a las entidades principales que participan en la fiesta, de manera que se define a la *familia* en Nundaco y el *alma* (subtema 2 y 3); la tercera se enfoca en los espacios del Día de Muertos, como son la comunidad, la tierra, la casa, la iglesia y el panteón (subtema 4 y 9); y la cuarta describe los ritos funerarios, ya que tienen una relación muy estrecha con la festividad (subtema 10).

Cabe aclarar que los conceptos anteriores están relacionados con el *Kivi Diyi*, sin embargo, existen términos tan complejos que sólo podré abordar de manera general, pues no hay que perder de vista la asociación de la fiesta con la casa mixteca.

1. Paisaje

En esta investigación retomo el concepto y modelo de *paisaje* de Rodríguez Figueroa, Miranda Linares y Valiñas Coalla (2018), para tratar de entender la manera en que la sociedad de Nundaco concibe su paisaje y cómo esto se expresa en la fiesta del Día de Muertos. Además, este modelo me permite identificar los aspectos temporales, de la naturaleza, espaciales, culturales y sociales relacionados con el *Kivi Diyi* y sus vínculos entre sí. A través de esta definición pretendo resaltar la asociación de la casa y sus diferentes espacios con la fiesta en cuestión.

El concepto de *paisaje* de estos autores parte de la lingüística, la antropología, la geografía y la arquitectura del paisaje. Es importante señalar que esta definición está dirigida a los arquitectos paisajistas, pero se puede abordar en cualquier investigación paisajística.

Para entender lo que es el paisaje debemos de hablar de la sociedad que observa, lee, construye y modifica el mundo, en un tiempo y lugar geográfico. El mundo es lo que existe por sí y el humano, a través de la lengua y la cultura, le da sentido, con esto el paisaje es: la manera que el humano en sociedad estructura su mundo. Esa sociedad se desarrolla dentro de un modo de producción y en ella se reproducen varias formaciones ideológicas en las que viven los sujetos concretos. Cada observación, lectura y construcción pasa por distintos filtros sociales y culturales y es a partir de esas lecturas que se puede hablar de paisaje (Rodríguez Figueroa et al., 2018).

A partir de esta premisa queda claro que el paisaje es una construcción social en una época y un lugar geográfico específicos. Los participantes de la sociedad le dan sentido a todo aquello que observan a través de su lengua y su cultura. De acuerdo a los autores anteriores, a la lectura colectiva de un grupo social se le llama *paisaje* o *texto*, y a la individual es el *texto paisajístico* (Rodríguez Figueroa et al., 2018).

Resulta complejo realizar el estudio del paisaje de la fiesta del Día de Muertos de Nundaco, debido a mi poco dominio de la lengua mixteca y a que desconozco parte de los códigos sociales de la comunidad; sin embargo, he podido detectar algunas

variaciones en las creencias de la gente, ya sea por las diferencias de edad o porque algunas familias tienen ciertas creencias muy particulares, es decir, la etnografía que he compilado se constituye de *paisajes* y *textos paisajísticos*.

Para los autores anteriores, el paisaje es un sistema que se constituye por *componentes*, *subcomponentes* y *atributos*; éstos se estructuran, se relacionan y se organizan por un núcleo. Esto quiere decir que, para identificar los elementos del paisaje, se debe empezar por aquello que lo define (el núcleo) y organizar sus partes por jerarquías (Rodríguez Figueroa et al., 2018).

El núcleo de la investigación es la fiesta de Día de Muertos en la casa. En la etnografía, se han identificado elementos que conforman la festividad y otros que no. Sin embargo, parte de los componentes ajenos al *Kivi Diyi* también son importantes, ya que le dan sentido a dicha actividad y, por ello, es pertinente estudiarlos.

De acuerdo con el modelo propuesto, los componentes del paisaje se clasifican en el *medio cultural social* y en el *medio físico biótico* (Rodríguez Figueroa et al., 2018). El primero se refiere a las actividades y construcciones humanas, mientras que el segundo corresponde a la naturaleza o ambiente. A continuación, se presenta el esquema para estudiar el paisaje propuesto por los autores mencionados (figura 1.1).

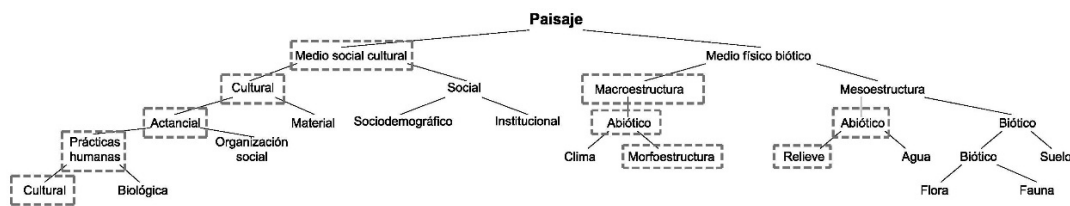


Figura 1.1: Esquema para estudiar el paisaje (Rodríguez Figueroa et al., en 2018). Los recuadros indican los componentes nucleares, es decir, los más importantes que caracterizan el paisaje.

A partir del esquema anterior, se pueden clasificar los aspectos relacionados con el Día de Muertos que he identificado en la etnografía. Todos los componentes del medio cultural social están vinculados al *Kivi Diyi* y éstos son la cultura, las prácticas humanas biológicas, la organización social, lo *material*,¹ el aspecto sociodemográfico y lo institucional. En contraste, en el medio físico biótico sólo es pertinente estudiar algunos subcomponentes y atributos de la fauna, la flora, el relieve y el clima.

Los investigadores anteriores proponen que los *niveles de aproximación* son importantes para jerarquizar y ordenar los componentes del paisaje. Estos niveles consideran el impacto temporal y espacial que tienen un elemento en la sociedad que genera cierto paisaje. A partir de ello, se determina si se trata de un componente, subcomponente o atributo. Los niveles de aproximación son los siguientes: contexto

¹ Rodríguez et al. (2018) señalan que los componentes materiales son los bienes muebles e inmuebles, es decir, lo que es construido por el hombre, como son los asentamientos humanos, las casas, los muebles y los objetos.

suprarregional, área de estudio, poligonal de referencia, poligonal de intervención y sitio de proyecto.²

Los niveles de aproximación

Para el presente estudio, el *contexto suprarregional* corresponde a la región Mixteca. Ochoa Bahena señala que en este territorio hay diversas poblaciones que comparten algunos rasgos, pero son heterogéneas en cuestiones culturales y lingüísticas; además, en la región hay diversos ecosistemas (2018: 68). Por ello no es posible hablar de un paisaje homogéneo para toda la Mixteca.

Algunos etnógrafos, antropólogos y nativos que han escrito sobre la Mixteca señalan que los mixtecos interpretan la naturaleza (Katz, 2008; Monaghan, 1995; López Castro, 2003; Sánchez Sánchez, 2007); por ejemplo, Katz (2008) ha corroborado que los *tee savi* (gente de lluvia o mixtecos) comprenden los fenómenos meteorológicos que ocurren a lo largo del año y que este conocimiento empírico lo usan para averiguar los periodos de siembra y cosecha de sus cultivos. Diversos autores también han señalado que los mixtecos creen que en la naturaleza hay entidades, espíritus y santos que la modifican y la cuidan (Katz, 2008; Monaghan, 1995; López Castro, 2010; Sánchez Sánchez, 2007). Un ejemplo de esto son los *dueños*, entidades que cuidan el entorno y pueden causar daños a la persona si no se les realiza el ritual de pedimento.

Sobre el paisaje de la Mixteca se ha dicho mucho, pero ¿qué sucede sobre el paisaje del Día de Muertos en la Mixteca? En Pinotepa Nacional, en la Mixteca de la Costa, López Castro (2010) describe un preparativo para la fiesta que es conocido como el *ritual del corte de montes*, el cual sólo se realiza en aquella comunidad. Cabe mencionar que este investigador y Cruz Ortiz (2009) han escrito algunas narrativas del Día de Muertos del municipio señalado. En cambio, los mixtecos de Jamiltepec, también de la Mixteca de la Costa, cazan iguanas como parte de las actividades que anteceden a la fiesta (Flanet, 1977: 119). La autora anterior y Fabila Montes de Oca (2010 [1956]: 122) han escrito sobre la ofrenda, el camino de flores hacia la casa y la temporalidad de la fiesta en Jamiltepec (Flanet, 1977: 190-191).

Acerca de la Mixteca Alta, Sánchez Sánchez (2009: 30-31) relata de manera breve el Día de Muertos en Santiago Yosondúa y menciona una narrativa sobre el *Kivi Diyi*. La descripción plasmada es interesante, pues se parece al caso de Nundaco. A pesar de ello, este autor se enfoca en las prácticas, los objetos y la temporalidad de la fiesta, y, al ser muy breve, pierde de vista tanto los espacios involucrados como la relación del medio cultural social con el medio físico biótico.

² El *contexto suprarregional* puede comprender una región, pues en este nivel se pueden identificar los componentes de mayor duración, los cuales cambian de manera muy lentamente con respecto al tiempo "humano". Asimismo, su estudio requiere un análisis temporal más amplio. El *área de estudio* es una escala espacial menor y permite identificar "la expresión de los componentes y procesos en el paisaje de manera general". La *poligonal de referencia* es un territorio aún menor y permite estudiar a la sociedad que genera el paisaje. Los siguientes niveles son menores y son para referirse a los lugares donde se realizarán los proyectos de arquitectura de paisaje (Rodríguez et al., 2018). Para esta investigación, los últimos niveles me ayudarán a identificar dónde se realizan las prácticas sociales, esto es, dónde se lleva a cabo la fiesta del Día de Muertos.

Las descripciones sobre el Día de Muertos de los autores anteriores son muy breves, ya que se enfocan en las particularidades de la fiesta, por lo que pareciera que ésta, en la Mixteca es un tema que no se ha profundizado. A pesar de ello, se puede verificar que dicha fiesta está presente en varios sitios de la Mixteca, pero cada uno de ellos tiene sus peculiaridades (mapa 2 de la introducción).

El siguiente nivel de aproximación es el de *área de estudio*, en la cual se identifican algunas generalidades de la Mixteca Alta, particularmente de la zona sur. Algunos de estos componentes se mencionarán y se compararán con Nundaco. En este nivel de aproximación, se han reconocido los siguientes componentes del medio físico biótico: el bosque de pino-encino y el clima. En tanto que el medio cultural social está compuesto por la religión católica, los asentamientos humanos al sur de la Mixteca Alta, la vida, la muerte, los mitos y las prácticas religiosas.

En este nivel se puede apreciar la relación que tiene Nundaco con otras comunidades mixtecas, particularmente con sus vecinos de Tlaxiaco y Santo Tomás Ocotepec. En el primer sitio se ubica el tianguis regional que abastece a los pueblos vecinos de objetos de uso festivo y de alimentos para el *Kivi Diyi*; en cambio, la segunda comunidad comparte varias costumbres con Nundaco, pues éste fue parte de Ocotepec en el pasado. Por lo tanto, es pertinente tenerlos en cuenta para el estudio.

La siguiente aproximación es la *poligonal de referencia*. En este nivel se reconocen los componentes generales que se vinculan con el Día de Muertos en el municipio (*ñuu ka'nu*) de Santa Cruz Nundaco. Para el medio físico biótico, los siguientes atributos son relevantes: las mariposas, las flores de campo, las formas de relieve y los periodos del ciclo anual; mientras que en el medio cultural social se aprecian otros componentes: los grupos de edad, las particularidades del pueblo (cabecera municipal), los tipos de *tequios*, los tipos de familia, los mitos relacionados con la muerte, los ritos funerarios y el *Kivi Diyi*.

En este nivel de paisaje se puede hablar de manera general de algunos aspectos del relieve y la vegetación, los cuales son importantes para explicar parte de la estructura y funcionalidad de la casa y el paisaje festivo. El relieve de Nundaco se compone del complejo de la sierra, de cerros, lomas, pequeños llanos o llanuras y barrancas que se distribuyen en todo el municipio. La vegetación natural dominante es el bosque de pino (*Pinus montezumae*), pero en algunas barrancas y cimas más altas del municipio hay bosque de encino (*Quercus* spp.). Cabe señalar que una fracción considerable de la población se dedica a la milpa, esto es, al cultivo de maíz, frijol y calabaza (Feria Pérez, 2010: 10–17) (figura 1.2), por lo hay presencia de vegetación introducida.



Figura 1.2: Imagen de Nundaco. Fotografía tomada el 15 de octubre de 2017.

En relación con la cuestión cultural, algunas personas de Nundaco consideran que la fiesta del Día de Muertos no tiene nada de tradicional en este municipio, pues se comparan con otros pueblos y con lo que ocurre en Mixquic, Ciudad de México; San Cristóbal de las Casas, Chiapas, o con las *muerteadas* de algunos pueblos de Oaxaca, sitios donde las celebraciones son muy vistosas. Sin embargo, me parece pertinente realizar un acercamiento al *Kivi Diyí* de esta comunidad desde el enfoque del paisaje y de la vivienda para resaltar sus particularidades.

En el nivel de *poligonal de intervención* se identifica el lugar donde se realizó gran parte de la investigación, que en este caso se trata de la cabecera municipal (*ñuu*) y algunos de sus parajes (*ñuu luli*), principalmente. Del medio físico biótico sólo resaltan algunos atributos como son las pendientes o la inclinación del terreno; mientras que en el medio cultural social se identifican estos subcomponentes: el pueblo (cabecera municipal), los parajes, los *tequios* particulares o de paraje y la familia cercana.

La última aproximación es el de *sitio de intervención*, el cual es importante porque muestra a detalle los atributos de la fiesta y los espacios donde se realiza esta actividad. En esta aproximación, únicamente se resaltan los atributos del medio cultural social, como son la casa, el panteón, la iglesia y la familia de la casa. A continuación, se muestra una primera aproximación de la estructura del paisaje del Día de Muertos en Nundaco (figura 1.3).

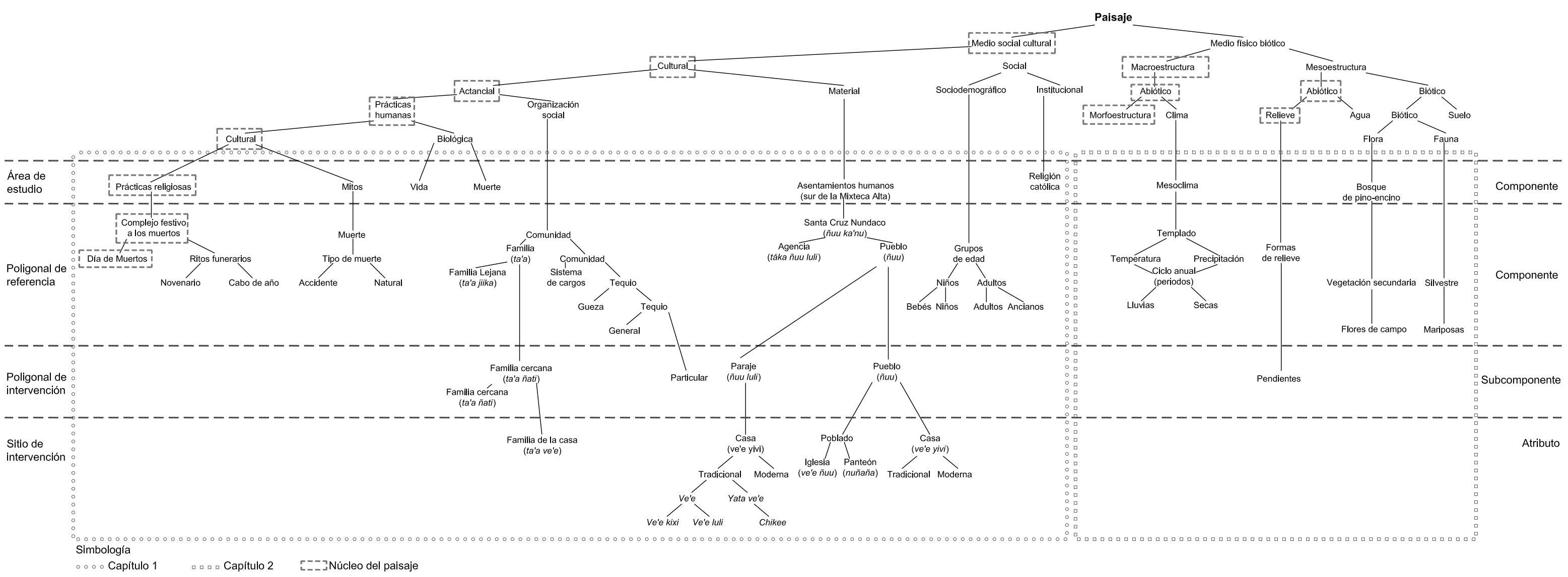


Figura 1.3: Primera aproximación a la estructura del paisaje del Día de Muertos en Nundaco.

En el esquema anterior se observa que los espacios relacionados con los destinos *post mortem* del alma quedan fuera de este esquema; no obstante, la estructura y organización de los componentes se pueden ajustar a la investigación. Para solucionar el problema anterior, en este estudio se retoman los conceptos de *ecúmeno* y *anecúmeno* propuestos por López Austin para determinar qué componentes pertenecen a este mundo y cuáles son de la otra vida.

El ecúmeno es la casa de las criaturas. No así el anecúmeno, que está vedado a la sustancia densa, perceptible y mundana. Ocupan el anecúmeno exclusivamente los seres de sustancia ligera, sutil e imperceptible. Sin embargo, estos seres de naturaleza ligera también ocupan el mundo, ya en forma permanente, ya en sus tránsitos periódicos o casuales (López Austin, 2016a: 80).

El concepto de *ecúmeno* se refiere al espacio donde habitan las criaturas de sustancia densa, las cuales son perceptibles por la gente; en contraste, el *anecúmeno* aplica a donde habitan los seres de sustancia ligera, sutil e imperceptible. Para este trabajo, el concepto de *ecúmeno* se refiere al mundo de los vivos y *anecúmeno* corresponde a los destinos *post mortem*, ya que los muertos son los seres de sustancia ligera y su mundo es exclusivo de ellos. También López Austin menciona que los seres de sustancia sutil pueden transitar en el mundo de los seres de sustancia densa.

Al implementar estos conceptos a la estructura de paisaje se generan dos esquemas: el primero corresponde al ecúmeno (figura 1.4), cuyos componentes han sido reconocidos y el segundo, se refiere al anecúmeno (figura 1.5).

En este momento no ahondaré sobre cada componente del paisaje del anecúmeno, pues sería adelantarnos demasiado. A pesar de ello, hay que reconocer que la gente de Nundaco menciona que hay varios destinos para el alma de los muertos, los cuales manejaré dentro del esquema del anecúmeno.

Los componentes de la estructura del anecúmeno se mostrarán a lo largo de los tres capítulos de esta investigación. La narrativa respecto a los destinos del alma, los sueños, los ritos funerarios y la fiesta del Día de Muertos son claves para entender la estructura del mundo de los muertos.

Las integraciones de paisaje

El modelo del paisaje, aquí abordado, indica que los componentes tienen relaciones entre sí, o también llamadas *integraciones*. Éstas son de tres tipos: espaciales, temporales y espacio-temporales. “Cuando una unidad es el resultado de la conjunción de ambos medios y es de carácter espacio-temporal, entonces se tiene una Unidad de Paisaje” (Rodríguez Figueroa et al., 2018).

Las integraciones muestran cuáles componentes tienen una mayor relación con el Día de Muertos. A continuación, se muestra cómo se aplica el modelo de las integraciones a los esquemas del paisaje anteriores, es decir como se relacionan los componentes del ecúmeno (figuras 1.4) y del anecúmeno (figura 1.5).

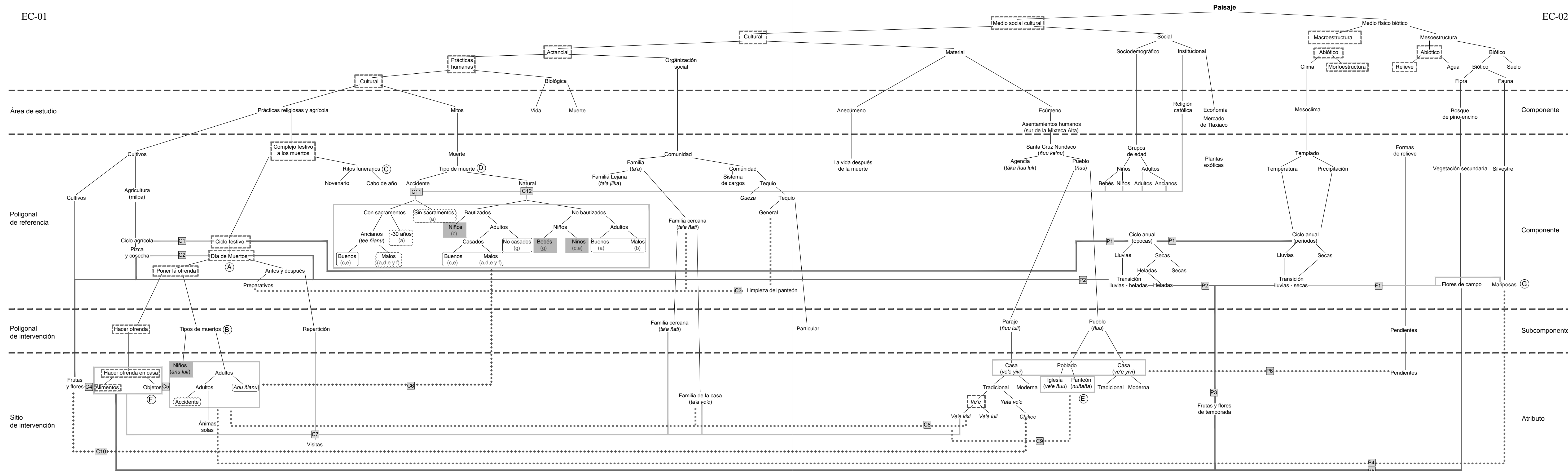
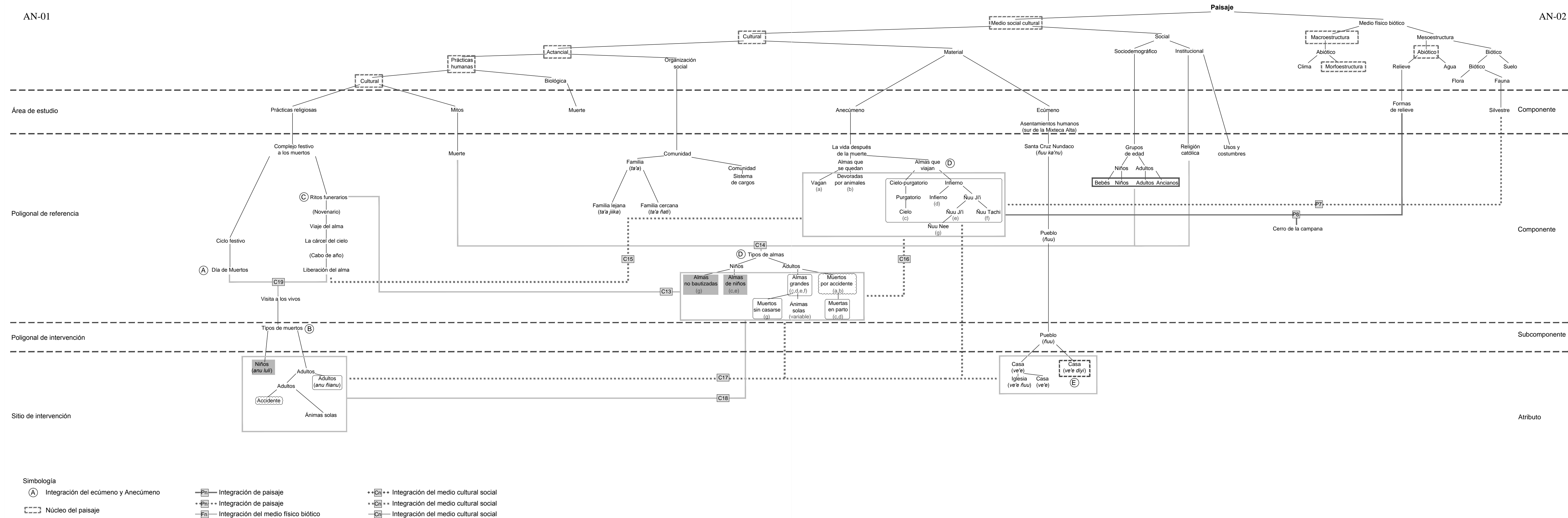


Figura 1.4: Estructura del paisaje del ecúmeno o del mundo de los vivos.



- Simbología**
- (A) Integración del ecúmeno y Anecúmeno
 - Pn— Integración de paisaje
 - Pn•• Integración de paisaje
 - Fn— Integración del medio físico biótico
 - Cn•• Integración del medio cultural social
 - Cn— Integración del medio cultural social

Figura 1.5: Estructura del paisaje del anecúmeno o del mundo de los muertos.

Las figuras 1.4 y 1.5 muestran cuatro tipos de integraciones: las integraciones entre el ecúmeno y anecúmeno, que se señalan con letras del abecedario; las del paisaje, que se muestran con la clave *P* y un numeral; las del medio físico biótico, que se indican con *F* y un número, y las del medio cultural social, que se expresan con *C* y una cifra.

Cabe aclarar que el esquema 3 corresponde al ecúmeno y muestra las siguientes integraciones: del A al G, del C1 al C12, F1 y del P1 al P6. En contraste, la figura 1.4 representa al anecúmeno y tiene las siguientes asociaciones: del A al G, del C13 al C19 y del P7 al P8. Cabe aclarar que a lo largo de esta investigación se explicarán los componentes y las integraciones señalados.

Marco conceptual

A continuación, se enlistan los conceptos que son relevantes para esta tesis, los cuales son: la familia, el alma, el pueblo, el terreno, la casa, la iglesia, el panteón, el destino del alma y los ritos funerarios. Es importante destacar que estos temas son demasiados complejos, por ello se manejarán de manera general para no perder de vista la fiesta de Día de Muertos en la casa mixteca.

2. *Ta'a*

La gente de Nundaco traduce el término *ta'a* como *familia*. Es importante mencionar que este concepto está reservado para los individuos que comparten una relación de sangre principalmente. Asimismo, la alianza por medio del matrimonio (monógamo) es el único medio aceptado por la sociedad para agregar un nuevo individuo sin parentesco consanguíneo a la *ta'a*.³

El concepto *ta'a* es importante para entender la organización de la comunidad, la casa, el panteón, el Día de Muertos y el parentesco entre los muertos y los vivos. De acuerdo a las relaciones consanguíneas, la gente de Nundaco tiene sus propias categorías como son: *ta'a jiika* (*familia lejana*), *ta'a ñati* (*familia cercana*), para este estudio, se agrega la definición *ta'a ve'e* (*familia de la casa*) o *grupo doméstico*.

Para quienes son ajenos al municipio, a veces les resulta muy complejo determinar cómo se constituye la *ta'a*, dado que en este contexto todos los habitantes de Nundaco se hacen llamar entre ellos tíos (*xito*), tías (*xixi*), abuelos (*tata ñianu*), abuelas (*nana ñianu*), primos (*ñiani* o *kua'a*) y primas (*ku'u* o *kua'a*),⁴ tengan o no relaciones de

³ Durante el trabajo de campo no he identificado individuos que sean afines por medio de la adopción u otros medios. Asimismo, cuando un hombre contrae matrimonio con una mujer con hijos de una pareja anterior es considerada una práctica mal vista.

Cabe mencionar que actualmente se han observado pocos casos de poligamia en Nundaco, pero esta práctica es muy criticada por la sociedad.

⁴ En mixteco, para nombrar a los hermanos, hermanas, primos y primas es importante considerar el sexo de los individuos. El término *ñani* es exclusivo entre hombres, por ejemplo, cuando un hombre se refiere a otro como *hermano*, *primo* o *amigo*, debe usar *ñani*. En cambio, *ku'u* es exclusivo para mujeres, cuando una mujer nombra a

sangre. Esta regla, concerniente la familia clasificatoria, se aplica para quienes son considerados pertenecientes al municipio, como es el caso de mujeres y hombres foráneos que contrajeron matrimonio con un habitante de Nundaco. A veces, esta regla puede aplicarse para referirse a otros mixtecos de municipios vecinos, por ejemplo: un señor de Nundaco llama *ñiani* (hermano o primo) a sus amigos de Santa María Cuquila.⁵

A pesar de dicha situación, las personas saben reconocer a sus parientes por sus grados de parentesco consanguíneos y por compartir un antepasado común. La gente reconoce parte de sus antepasados y, a su vez, conoce su afinidad con otros; esto permite determinar el nivel de vinculación entre las familias de Nundaco, por ejemplo: un anciano llamado Luis tiene un primo llamado Asunción, por lo que los hijos, nietos y bisnietos de ambos se considerarán parte de una familia. Es importante no confundir el sistema de nominación con el grado de parentesco. Cuando ya existe un grado de parentesco consanguíneo reconocible entre las personas, ya se puede hablar de la *ta'a*.

Ta'a jiiika (familia lejana)

En el municipio, al complejo familiar se le conoce como las *familias*, *todas nuestras familias* (*ta'a yo*) o la *familia lejana* (*ta'a jiiika*); para este estudio se usará *ta'a jiiika*, porque *ta'a yo* significa 'todas nuestras familias y yo', lo que genera que se preste a ambigüedad. La familia lejana (*ta'a jiiika*) se constituye por un grupo de personas con un antepasado común (sea materno o paterno), por lo que entre ellas tienen cierto grado de parentesco consanguíneo. Es difícil determinar al antecesor común de cualquier *ta'a jiiika*, pues las personas sólo recuerdan a los bisabuelos y posiblemente a los tatarabuelos. A pesar de ello, reconocen los vínculos entre bisabuelos con otros antepasados y así obtienen pistas para distinguir el nivel de cercanía con otros. La *ta'a jiiika* está constituida por los tatarabuelos, bisabuelos, abuelos, padres (progenitores), hermanos (hijos de los progenitores), tíos (hermanos de los progenitores), *primos primeros* (hijos de los tíos), *primos segundos* (hijos de los primos primeros) y *primos terceros* (hijos de los primos segundos).

La familia Santiago Barrios menciona que, como parte de la *ta'a jiiika*, se debe considerar a los *primos quintos*; sin embargo, otras personas dicen que únicamente hasta los *primos cuartos*. Dada esta situación, la familia extensa en Nundaco suele ser muy numerosa y muy compleja (figura 1.6).

otra como *hermana*, *prima* o *amiga*, debe emplear *ku'u*. En contraste, *kua'a* se aplica para miembros de diferentes sexos, cuando un hombre llama a una mujer *hermana*, *prima* o *amiga*, debe utilizar *kua'a*, y viceversa. Aunque el último término categoriza las relaciones de parentesco y sociales, el grado de parentesco determinará las uniones matrimoniales, esto quiere decir que es mal visto el matrimonio entre hermanos y primos; más adelante ahondaré sobre este aspecto.

⁵ Santa María Cuquila es un poblado, o también llamado *agencia*, colindante con el municipio de Nundaco y que pertenece al municipio de Tlaxiaco.

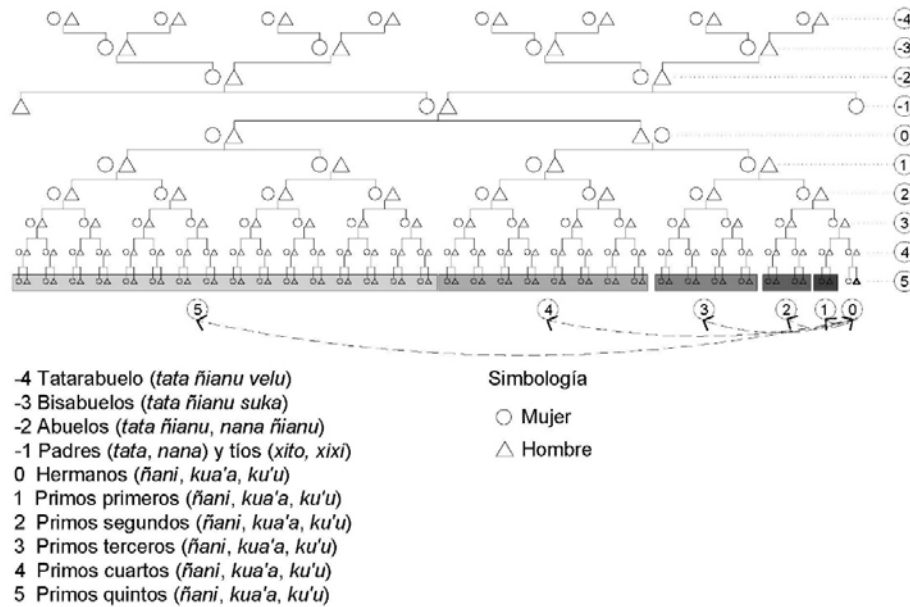


Figura 1.6: Esquema básico del *ta'a jiika*. En este esquema se propuso que cada pareja tuviera dos descendientes, por lo que el resultado fue de doscientos dieciocho individuos por todas las generaciones.

El esquema anterior muestra de manera idónea una *ta'a jiika* con una descendencia de dos hijos en cada generación. El último renglón representa a todos los miembros de una misma generación. Si se considera al varón de la derecha, la mujer a la izquierda es su hermana (indicado con el número 0), el siguiente par a la izquierda son sus primos primeros (número 1), los siguientes cuatro individuos son sus primos segundos (número 2), los siguientes ocho son sus primos terceros (número 3), los siguientes dieciséis son sus primos cuartos (número 4) y los últimos treinta y dos son sus primos quintos (número 5).

Reconocer a la *ta'a jiika* es necesario para la conformación de los lazos matrimoniales, pues se considera incesto casarse entre familiares, incluyendo a los primos terceros o primos quintos.⁶ Sin embargo, hay quienes respetan esta regla y quienes no. Además, hay casos en los que dos miembros de diferentes generaciones de una misma familia se han casado con otros sujetos de una misma generación de otra familia, por ejemplo: Vicente Santiago se casó con María Feria y Marcelino Feria contrajo matrimonio con Lorenza Santiago; en este caso, María y Marcelino son hermanos, pero Marcelino se casó con la sobrina de Vicente.⁷

Asimismo, la *ta'a jiika* participa en diversas actividades, como las *guezas*, es decir, la ayuda mutua entre familias (Feria Pérez, 2010: 56-57) para la construcción de casas, en los *tequios*,⁸ a veces en los trabajos de la milpa, en apoyo a los mayordomos de las

⁶ Al parecer, actualmente las relaciones de incesto entre los primos son aplicables para los primos paralelos y los primos cruzados, pues en cualquiera de los dos casos se ha observado que se considera *malo* contraer matrimonio entre individuos de la *ta'a jiika*.

⁷ El matrimonio entre individuos de la misma *ta'a jiika* y el padrinzago hace aún más complejo entender la constitución de la familia extensa y determinar las genealogías, para lo cual no se ha encontrado bibliografía al respecto y sería un tema interesante para tratar en futuras investigaciones.

⁸ Existe una diferencia entre *tequio*, *gueza* y *cargo* o *servicio* (Feria Pérez, 2010: 54-57). El primero consiste en un trabajo comunitario (sea a nivel barrial o municipal) sin pago, cuya duración va de unas horas a unos cuantos días; el segundo se trata de una ayuda entre familias, ya sea en especie, monetariamente o como mano de obra; de esta forma, quien da *gueza* espera que la otra familia sea recíproca, y el tercero se refiere al nombramiento de una persona para realizar alguna tarea administrativa, como presidente municipal, síndico, comisariado, regidor, policía y vecinal; estos

fiestas, en los ritos funerarios, en los entierros y en la organización para las festividades del municipio.

Ta'a ñati (familia cercana)

La familia cercana (*ta'a ñati*) tiene lazos consanguíneos mayores y este grupo se constituye de los abuelos (padres de los progenitores), los padres (progenitores), los tíos (hermanos de los progenitores), los hermanos (hijos de los padres) y los primos primeros (hijos de los tíos). Las relaciones sociales entre los individuos de la *ta'a ñati* sus lazos son aún mayores y tienen un mayor apoyo para las *guezas* (figura 1.7). En contraste, la familia de la casa (*ta'a ve'e*) se reduce principalmente a la pareja con sus hijos, en ocasiones también son parte de ella los abuelos y los tíos que cohabitan en una vivienda.

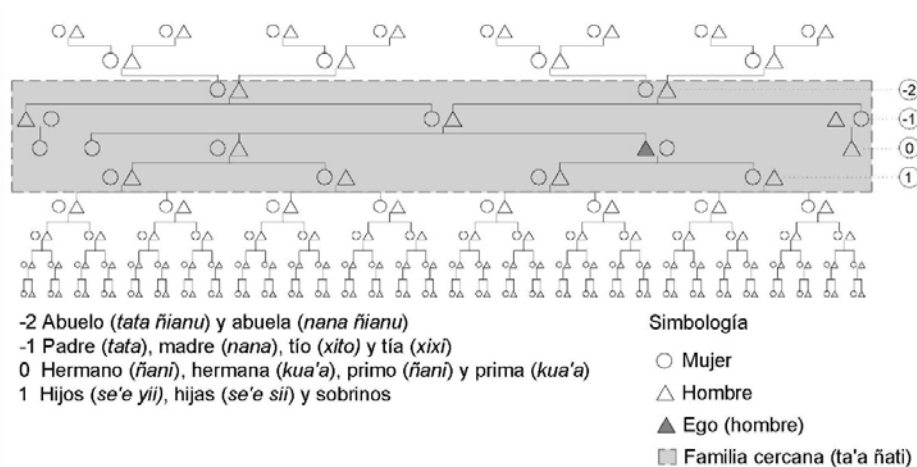


Figura 1.7: Esquema de la composición de la familia cercana (*ta'a ñati*).

Ta'a ve'e (familia de la casa o grupo doméstico)

Como se dijo anteriormente, la familia de la casa o el grupo doméstico se compone de la pareja con sus hijos; en pocas ocasiones hay presencia de tíos y abuelos (figura 1.8). La idea de concebir una familia nace cuando una pareja en noviazgo o casada decide vivir junta y tener hijos.⁹ Cuando ocurre esto, los padres dan como herencia parte de su

cargos o servicios pueden tener pago y su duración puede ser de uno a tres años, según el puesto administrativo o la tarea asignada (ver glosario).

⁹ Anteriormente, la idea de conformar una familia era una decisión tomada por el varón, ya que él tenía la posibilidad de tomar a la mujer que deseaba mediante el *pedimento de la novia*. Dicho acto consistía en pedir a la mujer por medio de intermediarios (embajadores), quienes convencían a los padres de la susodicha para que dejaran a la joven con la persona interesada; en dicho ritual, el varón ofrecía alimentos y animales a cambio de su futura esposa. Otra manera de conseguir pareja era *robarla*, es decir, llevársela lejos de su familia. Ambas prácticas eran comunes, aunque la segunda siempre ha sido mal vista. Debido a que las situaciones actuales han cambiado y a que las mujeres de Nundaco comienzan a jugar nuevos roles, aquellas prácticas han sido erradicadas. A pesar de ello, todavía se puede detectar violencia hacia las mujeres, en ocasiones de manera sutil; sin embargo, la gente llega a mencionar que ciertas mujeres que viven en pareja sufren de agresiones físicas. Por otro lado, se ha observado que las mujeres

terreno (*ñu'u*) al varón (principalmente) o a la mujer para su sustento y para construir su casa. La vida en pareja se considera necesaria para la autosuficiencia del hogar.

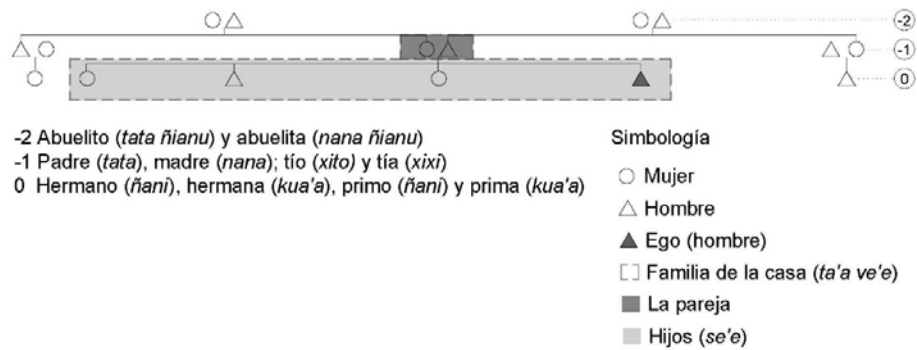


Figura 1.8: Composición básica de la familia de la casa (*ta'a ve'e*).

Como mencioné en otro trabajo (Feria Pérez, 2010: 53-54), cada integrante de la familia de la casa (*ta'a ve'e*) tiene diversos roles. Los hombres se dedican a la mayor parte de las labores de la agricultura y a otras actividades para mantener a su familia, como la construcción de casas (albañilería), el servicio de transporte (taxistas) y la educación; también algunos migran fuera de su pueblo y envían sus recursos monetarios a sus familiares. Por su parte, las mujeres se dedican a las labores de la casa, preparan los alimentos, cuidan su ganado y participan en la siembra, el desyerbe y la cosecha de la milpa.¹⁰ Los niños de ambos sexos, a partir de los 7 u 8 años, comienzan a participar en algunas actividades de los adultos a fin de aprender las labores para el sustento; además, asisten a la escuela. En los casos donde la madre mantiene a su *ta'a ve'e* o el marido es migrante, o no se practica la agricultura o aquella actividad es realizada por los *mozos*, estos últimos son trabajadores contratados y casi siempre son parte de la *ta'a ñati* o *ta'a jüika*.¹¹

Cuando fallece una persona, la familia de la casa (*ta'a ve'e*) y la familia cercana (*ta'a ñati*) son las primeras en preocuparse por los ritos funerarios. En el caso del fallecimiento de los padres, la mayor responsabilidad recae en los hijos e hijas, debido a los lazos emocionales y por la herencia de terrenos (*ñu'u*).¹² Para el Día de Muertos, las personas dedican la fiesta a sus *ta'a ve'e* (familiares de la casa) y otros familiares con quienes tuvieron mayores lazos afectivos, como abuelos, tíos, primos, sobrinos o nietos.

provenientes de otros municipios cambian su lugar de residencia a Nundaco después de contraer matrimonio o vivir en unión libre; también hay casos de varones, pero son menos frecuentes.

¹⁰ En Santiago Nuyoo se consideraba primordial contraer matrimonio para sostener el hogar, porque la pareja se complementa entre sí. Los hombres se dedicaban al campo, mientras que las mujeres exclusivamente a la casa, pues ellas eran dañinas para las semillas. La importancia del matrimonio también se expresa en el destino *post mortem*, ya que los muertos que no se casan se van al Infierno con los demonios (Monaghan, 1995: 52-59).

¹¹ Los *mozos* son contratados para trabajar en la milpa cuando el padre de la casa es muy viejo o cuando la casa queda a cargo de la mujer; se les paga por un día laboral y se les da de comer. A veces, las familias que no cuentan con un hombre que trabaje el campo optan por comprar tortillas o maíz, pues la mujer es el sustento y se dedica a otras actividades ajenas a la agricultura de maíz.

¹² En Nundaco se reparten los terrenos entre los hijos y las hijas; no obstante, se desconoce si la distribución es equitativa o no entre los herederos.

3. *Anu y jaani*

Anu es traducido al español como ‘alma’ o ‘espíritu’. Todas las personas me comentaron que alma y espíritu son sinónimos, y que cada individuo tiene únicamente un alma en su cuerpo. Cuando ésta se desprende del cuerpo, la persona muere. No obstante, en otros contextos relacionados a la salud y al sueño, el *anu* y sus equivalentes en español obtienen otras interpretaciones locales, pues se habla que el *anu* sale del cuerpo y la persona no muere. Algunos justifican que la persona no fallece porque el desprendimiento de este componente de la persona es temporal.

El término *anu*, también, se traduce como ‘espíritu’, ‘espanto’, ‘alma’ y ‘corazón’.¹³ Algunas personas tienen definido la diferencia entre cada concepto mencionado y otras pueden jugar con estos términos. Esto quiere decir que la definición de “*anu*” es muy amplia, por lo que se refiere a uno componente o varios componentes de la persona y al corazón.

La comprensión del concepto *anu* es indispensable para entender parte de las actividades de las personas, el sueño, la suerte, la muerte y el Día de Muertos. *Anu* se relaciona con las *entidades anímicas*¹⁴ de la persona. Por su complejidad, sólo mencionaré algunos aspectos recopilados hasta ahora, ya que ésta se relaciona con la muerte y el Día de Muertos.

Vicky Pérez me explicó que el “espíritu (*anu*) se desprende del cuerpo cuando la persona duerme”; esta entidad tiene la capacidad de pasear en ese momento, todo lo que ve el *anu* también lo ve la persona a través del sueño, como pueden ser lugares, muertos, el mundo de los muertos y personas.¹⁵

Margarito Aguilar me dijo que el *anu* tiene la cualidad de transformarse, cuyo fenómeno se conoce como *ntu* (nagualismo o tonalismo). *Ntu* (nagual) se traduce como ‘el que se transforma’ y, para el caso de Nundaco, se refiere al animal compañero, esto es, el animal que comparte su vida con una persona. Cuando el animal compañero pelagra o

¹³ Algunas etnografías consultadas de la Mixteca (Fabila Montes de Oca, 2010 [1956]; Flanet, 1977: 103-118; Sánchez Sánchez, 2007) no hacen mención del término *anu* o un equivalente regional, aunque sí manejan los localismos o préstamos del español para referirse a las entidades que constituyen el cuerpo, tales como *alma*, *ánima*, *espíritu*, *sombra*, *tono*, *tona* y *nahual*. Cabe mencionar que Hermenegildo Castro está trabajando este tema para entender el fenómeno del nagualismo (tonalismo) en la Mixteca de la Costa (Pinotepa Nacional), por lo que se espera que su trabajo pueda aclarar las dudas al respecto.

¹⁴ Para López Austin, el cuerpo humano mesoamericano es un conjunto complejo de sustancias pesadas (aquello que es perceptible para el hombre), densas (provenientes del inframundo), ligeras y divinas (provenientes del Dios patrono). Entre las sustancias ligeras que constituyen a la persona se encuentran las *entidades anímicas*, las cuales no son perceptibles por el hombre, *dinamizan* las funciones del cuerpo y además, una de ellas es una porción del Dios patrono. Cada entidad tiene una personalidad, algunas son permanentes y otras transitorias, también hay otras que causan daño a la persona de manera temporal (2016c: 9). Para el caso de Nundaco, es difícil saber si dicha definición cumple del todo, dado que se desconoce si la *entidad* principal se concibe como parte de algún patrono o del Dios católico; asimismo, tampoco se sabe si *anu* es una entidad divisible o indivisible. Por último, es importante tener en cuenta que la gente de la comunidad se encuentra en constante cambio cultural, por lo que, en un futuro, los términos de *entidades anímicas* o *almas* serán sustituidos por el término *alma* del catolicismo.

¹⁵ Esta teoría nativa del sueño coincide en algunos aspectos con la de los rarámuris de Rejogochi en Chihuahua. De acuerdo con Merrill, hay dos teorías del sueño, las cuales coinciden con la salida del alma más grande del cuerpo, las actividades y experiencias del alma o de las almas grandes que se reflejan en el sueño. Ambas teorías presentan diferencias, ya que las almas duermen dentro o fuera del cuerpo (casa de las almas), mientras que la grande sale a vagar o realizar actividades (1992: 158-168).

En Santiago Nuyoo (Mixteca Alta), se dice que el alma es errante (Monaghan, 1995: 36). En los relatos de Yosondúa (Mixteca Alta) (Sánchez Sánchez, 2009: 28) se confirma lo dicho en Nundaco y, además, la inexistencia del sueño se debe a que el espíritu no salió del cuerpo.

está debilitado, la persona lo sueña por las noches, se vuelve capaz de sentir a su compañero y ver a través de sus ojos. Cabe señalar que algunos pobladores reconocen que las personas de la Mixteca de la Costa tienen la capacidad de transformarse en animales.¹⁶

Varias personas me explicaron que la enfermedad del espanto (*kue'e ntiu*) ocurre, cuando una persona se asusta y se dice que se le sale el *espanto (anu)* del cuerpo. El *anu* que se pierde en el miedo se ubica en la cabeza y en la nuca, esto lo sé porque entre las tantas prácticas para recuperar el *espanto (anu)* está la de untar *agua de espanto (ndute yuku kue'e ntiu)* en la frente y en la nuca.

El *anu* es la entidad anímica que persiste después de la muerte;¹⁷ es la que mantiene con vida a la persona, pues se dice que “cuando muere la persona es porque se le salió el *anu* del cuerpo”. Al parecer esta entidad es permanente, ya que en su destino *post mortem* viaja, se establece en el mundo de los muertos y regresa una vez al año al mundo de los vivos o, en raras ocasiones, tratará de persistir en el mundo de los vivos; asimismo, después de un tiempo, ésta o parte de ella *renace* en animales. Vale la pena agregar que el *anu* se ubica posiblemente en el corazón, pues este órgano también lleva el mismo nombre o es nombrado *inni* (adentro) en mixteco.¹⁸

Después de la muerte de la persona, el cuerpo se descompone y metafóricamente se dice que “se lo come la tierra”. Mientras ocurre lo anterior, se menciona que el *anu* viajará a su destino de acuerdo con la manera en que murió y vivió la persona. Posterior a la muerte, el *anu* recibe varios nombres, tales como *muerto (diyi)*, *alma del muerto (anu diyi)*, *alma (anu)*, *añiña o ánima (anu)*. Es importante señalar que *diyi* también significa ‘cadáver’, sin embargo, en los contextos del Día de Muertos (*Kivi Diyi*) y en los ritos funerarios, se traduce como ‘muerto’, pero se emplea como sinónimo de *anu*.

Anu diyi

La gente señala que las *anu diyi* son transparentes, sin olor, intocables para las personas, pero pueden verse a través de los sueños de las personas, también aparecen como fantasmas y animales. Además, regresan una vez al año durante la fiesta del Día de Muertos (*Kivi Diyi*) para alimentarse del sabor y el aroma de los alimentos de los vivos.

De acuerdo a las creencias de Nundaco, el *anu diyi* a veces causa daño a la gente, pues, cuando se sueña con un difunto, la persona suele enfermarse o puede que muera, ya que el *anu diyi* contiene la *enfermedad (kue'e)*. Durante la fiesta del Día de Muertos, las *anu*

¹⁶ Fide Pérez y José León narraron varias historias de las personas que viajaban a la costa para vender sus productos de madera. En aquellas historias, los viajeros tuvieron conflictos con las personas de la costa. Ya en el camino, los naguales trataron de atacar a los viajeros, pero estos últimos sabían cómo contraatacarlos (comunicación personal, 3 de enero, 2017. Ojo de Agua, Nundaco).

¹⁷ En otras etnografías de la Mixteca, se emplea el término *alma* como sinónimo de *espíritu* (Sánchez Sánchez, 2009: 16) o *sombra* (Flanet, 1977: 104-105; Fabila, 2010: 117-118). Esta ambigüedad en los términos causa confusiones respecto a las entidades anímicas de la persona mixteca.

¹⁸ Terraciano (2013: 464) identifica que para el periodo colonial ya se hacía el préstamo *ánima* para referirse al *alma*, y que para *corazón* se utilizaba el término *ini*. En contraste, en algunos diccionarios consultados, he identificado un mismo término para *alma* y *corazón*; por ejemplo, en Yosondúa se dice *añu*, mientras que en Atlatlahuca se utiliza *ánua* (Instituto Lingüístico de Verano, 2009: 27; 2012: 3).

diyi a veces aparecen en los sueños para pedir su ofrenda o solicitar atenciones, por lo que cubrir sus necesidades evitará los daños que puedan causar a las personas.

Los tipos de *anu diyi* dependen de la manera en que vivió y murió la persona. Para esta clasificación he identificado algunas de las siguientes circunstancias en que falleció la persona: si murió en accidente, si fue bebé, niño, adulto, si se bautizó o si se casó el difunto. Por lo general, esto suele hablarse en el ámbito del Día de Muertos y en los ritos funerarios.

En el contexto del Día de Muertos he identificado los siguientes tipos de *anu diyi*: los angelitos (*anu luli*), los muertos grandes (*anu ñianu*), las almas perdidas y las ánimas solas. En cambio, en los ritos funerarios registré los siguientes muertos: niños muertos sin bautismo (*anu luli ni'i tuimi*), los muertos por accidente (*anu ji'i kue'e xee*), los muertos sin casarse (*anu nu dandaá*) y las muertas en parto (*anu ñi'i kue'e kimi*). A continuación, se da una breve explicación de cada tipo de *anu diyi*.

- Los angelitos (*anu luli*) son las almas de los niños bautizados que fallecieron.
- Los niños muertos sin bautismo (*anu luli ni'i tuimi*).
- Los muertos grandes (*anu ñianu*) son las almas de las personas que fallecieron en la vejez, ya sea de manera natural, por accidente o por enfermedad. Vale la pena mencionar que corresponden a las almas de personas que murieron después de los cuarenta o cincuenta años, edades muy maduras y con menos pendientes en la vida.
- Las almas perdidas o muertos por accidente (*anu ji'i kue'e xee*) son las almas de las personas que tuvieron una muerte violenta. Dentro de esta clasificación entran las personas que murieron a edades menores a los treinta y cinco o cuarenta años, edades aún con muchos pendientes y con una vida por delante.
- Las mujeres muertas en parto (*anu ñi'i kue'e kimi*).
- Los muertos sin casarse (*anu nu dandaá*) son las almas de las personas que no cumplieron el sacramento católico del matrimonio, esto incluye a novios y parejas con hijos en unión libre.
- Las ánimas solas o almas solas¹⁹ son las almas que no tienen familia o cuyos familiares no les pusieron alimentos en el Día de Muertos. En diversos relatos se menciona que ellas mismas “alumbran su propio camino con un ocote [encendido]”.

Es importante considerar los tipos de *anu diyi* (muertos), pues cada uno tiene características diferentes, así como otros destinos *post mortem*. Además, algunas *anu* tienen un periodo específico para regresar al mundo de los vivos durante la fiesta del Día de Muertos.

¹⁹ De acuerdo con Wobeser (2015: 166), el término *ánima sola* fue introducido por la Iglesia y se refiere a los fallecidos que carecen de allegados que hicieran sufragios por ellos. Debido a esta situación, aquellas almas se quedaban en el purgatorio por periodos indefinidos. En contraste, en Nundaco, el término *ánima sola* únicamente se refiere a las almas de los muertos (*anu diyi*) sin familia o cuyos familiares no creen en el Día de Muertos.

Xiko

Xiko se traduce como ‘multiplicador de veinte’, ‘aroma’ y ‘aliento’. Para su traducción es necesario contextualizarlo. Cuando se relaciona con números, *xiko* se vuelve un multiplicador de veinte, por ejemplo: *uu xiko* (2×20), *u'un xiko* (5×20), sin embargo, para señalar veinte se emplea el término *oko* (1×20).²⁰ Cuando se habla de los olores de los objetos, se emplea el término *xiko* como ‘aroma’.

Xiko como ‘aliento’ es más complejo y hay muy poca información al respecto. Vicky Pérez me explicó que el *xiko* se origina en el hígado, se asocia con la enfermedad y es vital para la vida. También comentó que, cuando los borrachos están enfermos, les huele mal el aliento, porque su hígado está malo. Además, mencionó que es “malo dormir con los gatos”, porque, durante la noche, éstos te sacan el aliento (*xiko*) o el *anu*, y sin el *xiko* la “persona ya no despierta”. Tras estas afirmaciones se puede inferir que el *aliento* tal vez sea el aire que exhala la persona viva mediante la respiración.²¹

Para esta investigación se vuelve importante considerar al *xiko* como ‘aroma’, pues se dice que el *anu diyi* se alimenta del aroma y se “lleva el sabor de los alimentos” en Día de Muertos.²² Además, los difuntos son atraídos por el aroma del copal y, según los niños, también por el de las flores, lo que llevará a los difuntos hacia la casa. Aunque se maneje *xiko* como ‘aroma’, no deja de llamar la atención su otra traducción como ‘aliento’.

Tachi

Tachi se traduce al español como ‘aire’ (o su variante, ‘aigre’), ‘fantasma’, ‘diablo’ o ‘lo malo’. En su traducción como ‘aire’ suele referirse al viento y también es una entidad que se adhiere a las personas, causa daños, pesadillas (sueños feos) y enfermedades (*kue'e*). El *aire*, *mal aire* o *aire malo* (*tachi xee*) se adhiere al cuerpo de la persona cuando ésta pasa por algunos bosques, sitios peligrosos, lugares donde alguien murió por accidente o por asesinato, de aromas fétidos, panteones y posiblemente en la cima de los cerros, por ello las personas no deben frecuentar tales sitios y toman sus debidas precauciones para evitar que el *tachi* les cause daños y enfermedades graves. A lo largo de la investigación se ilustrarán algunas maneras para alejar al *aire*.

En campo escuché en varias ocasiones que las personas vinculan al *tachi* (aire) a algunas enfermedades, como diabetes o cáncer, y posiblemente haya otros padecimientos. Se dice que, cuando la persona muere, su cuerpo termina siendo invadido por completo por el *tachi* y se infla de aire. Otra señora señala que, al morir la

²⁰ En la cuenta del 20 al 39 se emplea *oko*, y del 40 en adelante se emplea *xiko* hasta llegar al 399 o *xa'un kumi xiko xa'un kumi* ($19 \times 20 + 19 = 399$).

²¹ Llama la atención que esta entidad también se origine en el hígado, así como lo señala López Austin respecto a la entidad llamada *ihiyotl* de los antiguos nahuas (1996: 258-259). Además, señala que esta entidad se vincula con el *aire malo* y el *aliento vital*. Sin embargo, en Nundaco, el aire malo se vincula a otra entidad llamada *tachi* (aire) y no al *xiko* (aliento).

²² En Yosondúa, el término *xiko* se traduce como ‘sabor’, ‘olor’, ‘veintena’ y ‘vender’ (Instituto Lingüístico de Verano, 2012: 87).

persona, el *anu* sale del cuerpo y en ese momento ingresa el *tachi*. En el primer caso se trata de una defunción por enfermedad, mientras que en el segundo de un fallecimiento por accidente. Es importante reconocer que el cadáver (*diyi*) está lleno de *tachi*, esto permite entender el uso del sahumerio durante los ritos funerarios y la presencia del *tachi xee* (aire malo) en el panteón.²³

En otros contextos, *tachi* se utiliza para referirse al diablo (*tachi juda*) y a aquello que es malo, por ejemplo: *Nuu Tachi* (Pueblo de Maldad o Pueblo del Diablo), término que suele ser comparable con el Infierno católico. Los sitios donde habita el diablo (*tachi*) son considerados peligrosos, porque éste tiene la posibilidad de tomar las *anu* de las personas por medio de la provocación de accidentes en su territorio y engaños.

En el lugar donde muere una persona por accidente se coloca una cruz con su nombre y sus fechas de nacimiento y muerte. Este lugar se considera sagrado y temido, porque indica la presencia de *tachi*, es decir, “ahí está el *aire*” o el demonio y además allí se encuentra el *anu diyi* (alma del muerto).

El *tachi*, a diferencia del *anu*, puede ser visto fuera de los sueños; dichas apariciones hacen referencia al diablo o a un fantasma, y en ocasiones también son llamadas *tachi xee* (aire malo), en donde *xee* significa ‘malo’, en el sentido de que causa daño a la persona y, además, se asocia con la enfermedad. Las apariciones del *tachi xee* como diablo,²⁴ fantasma o como espíritu (*anu*) causan miedo al individuo y le provocan la enfermedad del espanto (*kue’e ntui*) y la enfermedad del aire (*tachi xee*), ya que en ese momento la persona pierde el *anu* y recoge el *tachi xee*.

Aunque las cuestiones sobre el *anu*, el *anu diyi*, el *xiko* y el *tachi* son complejas, vale la pena considerarlas, pues las entidades interactúan constantemente con la persona. Por ello, la gente toma sus precauciones para evitar el daño provocado por el *anu diyi* o el *tachi* y así evitar perder su *anu*.

Jaani (sueño)

En diversas investigaciones (Lorente, 2011; Knab, s. f; Cruz Ortiz, 2009), se ha mostrado cómo el estado onírico se vincula con los procesos de curación de enfermedades, el nagualismo, el aprendizaje de la curación, la aparición de los seres que

²³ De acuerdo la Cruz Hernández (2017) menciona que en los nahuas de la Huasteca el aliento (*ihiyotl*) se vuelve aire (*ehecatl*) cuando la persona muere; también menciona que hay *aires* que provienen de abajo del Mictlan, el Lugar de los Muertos. Esta cuestión es interesante, pues López Austin (1996: 258-259) plantea que hay una asociación del aliento (*ihiyotl*) con el aire maligno, y que el *ihiyotl* es comunicado por Citlallicue, Citlaltonac y los *ilhuicac chaneque*. Para el caso de los mixtecos, esta teoría no parece ser clara, puesto que en Yosondúa el vocablo *tachi* también significa ‘aliento’ o ‘respiración’, mientras que en Nundaco se emplea *xiko* y siempre se habla del *tachi* como algo externo y no interno.

²⁴ De acuerdo con Terraciano, a principios del periodo colonial, se usaba el término *tiñomi ñaha diablo* (hombre tecolote diablo) para referirse al diablo y todo tipo de demonios; además, señala que los españoles aprovecharon dicho término y por medio de éste difundieron la idea del diablo en la Mixteca (2013: 462). En contraste con la actualidad, en algunos municipios se traduce *tachi* como ‘viento’, ‘aire’, ‘mal aire’, ‘demonio’, ‘diablo’, ‘espíritus’ y ‘fantasmas’, como es el caso de Nuyoo (Monaghan, 1995: 163) y Atatlahuca (Cruz Sandoval, 2017). En cambio, en Yosondúa (Sánchez Sánchez, 2007: 12; Instituto Lingüístico de Verano, 2012: 75-76) y Chalcatongo (Wijnhoven, 2001), *tachi* significa ‘aire’, ‘aire maligno’, ‘espíritu’ y ‘fantasmas’, mientras que *ja’u’u*, *kui’na*, *chaa xa’an* y *kih’in* se refieren a ‘diablo’. En Jamiltepec, Mixteca de la Costa, se emplea *cui’na* y *rāñāvaha* para referirse al diablo (Flanet, 1977: 91). Aunque el término *viento* y *diablo* difieren en algunas regiones, llama la atención que Nundaco, Nuyoo y Atatlahuca, que son municipios vecinos, manejen el concepto *tachi* de maneras muy semejantes.

controlan los fenómenos atmosféricos, la suerte, los malos augurios y el inframundo, lo cual es un tema muy vasto. Para no perder el propósito de la investigación, se considera pertinente el estudio del sueño en relación con el Día de Muertos, a fin de entender parte de las interacciones entre los vivos y los muertos dentro del hogar. Así, se considera la importancia del estado onírico para las actividades, la comunicación con las entidades y para recrear el mundo de los muertos.

Como se mencionó anteriormente, cuando la persona duerme, su *anu* se desprende del cuerpo, vaga por el mundo y todo lo que mira es experimentado por medio del sueño por la persona. Para la gente de Nundaco, este estado es tan real que es tomado muy en serio, así como lo muestra el siguiente relato:

En la semana compraré cubetas para llevar a la casa del llano, porque el otro día mi esposo soñó que fue a la casa del llano y estaba buscando unas cubetas, pero no encontró nada. Vio la casa triste, porque faltaban muchos trastes y faltaban cubetas. En la semana compraré trastes y las cubetas que él me pidió (Vicky Pérez, comunicación personal, junio, 2017. Iztapalapa, Ciudad de México).

La protagonista de este relato hizo caso a su esposo: compró el encargo y lo llevó al sitio mencionado. Este ejemplo muestra claramente cómo los sueños tienen relevancia en la vida diaria de las personas, por lo que son parte de los temas de conversación entre la gente. Generalmente se habla de aquellas experiencias con la familia de la casa, ya sea en el desayuno o en la mañana, para compartir opiniones y reflexionar sobre las imágenes observadas. Sin embargo, no todos los sueños tienen relevancia, pues unos son más reveladores que otros.

Los sueños relacionados con la muerte de la persona son de suma importancia, pues ayudan a identificar cuándo morirá, aunque a veces son ambiguos o ignorados. Cuando ocurre alguna calamidad, se hace la asociación de las imágenes con el suceso y se le da significado. A veces, mientras se duerme, ocurren sucesos específicos en el sueño que indican calamidad, por ejemplo: viajar hacia el oeste, la caída de todos los dientes, cuerpos de agua, una boda, una mujer vestida de blanco, el toro negro y la lluvia son las imágenes relacionadas con la muerte de algún familiar cercano o del soñador.

Las personas señalan que en ocasiones aparecen los muertos dentro de los sueños. Dicha aparición sucede cuando el *anu diyi* (alma del muerto) se acercó a la persona o posiblemente el *anu* (alma) del soñador viajó al mundo de los muertos. La aparición de los fallecidos tiene diversas interpretaciones de acuerdo con el contexto en el que vive la persona, sus familiares y amigos, por ejemplo: cuando una persona sueña con alguien que acaba de fallecer, ese acontecimiento significa que esa persona muerta vino a despedirse. En otros contextos, los muertos también advierten cuándo alguien fallecerá, tal como ocurrió con una mujer, quien soñó a su difunta madre que le decía: “¡Bruto! Le dije que ya no tomara, ahora está muy enfermo”, y a los pocos días de aquella experiencia falleció su hermano.

Cuando fallece una persona *mala* o que fue constantemente perjudicial en vida, se dice que su *anu* puede causar daños si se enoja. Su odio recae sobre las personas que no acudieron a sus ritos funerarios o simplemente sobre cualquier persona, sin ningún tipo de justificación. Estas *anu diyi* causan un tipo de daño conocido como *jalar las patas*, que consiste en provocarle a la persona un *sueño feo* y agarrarle y jalarle las piernas mientras duerme, lo cual a su vez genera un *espanto*, es decir, que se le salga el *anu* (alma).

De acuerdo a la gente de Nundaco, las transgresiones hacia el paisaje provocan *sueños feos*, accidentes y daños hacia la persona. Para prevenir aquellos acontecimientos, es necesario realizar pedimentos a los seres que protegen la naturaleza, como es el caso de algunos santos católicos y algunas plantas. Sin embargo, la idea de respetar el medio ambiente es cada vez menos creíble entre la población y esto se refleja principalmente en cómo se explota la tierra y la vegetación. Por ejemplo, cuando los ancianos trabajan con la tierra, ya sea por medio de las actividades de la agricultura, la construcción de casas, los entierros o la tala de árboles, piden permiso a la tierra para evitar daños; en cambio, los jóvenes no piden permiso y no reciben daños.

Cuando se acerca el Día de Muertos y durante la fiesta, es común soñar con los fallecidos, pues ellos solicitan comida, una visita al panteón, agua bendita y la ofrenda, en otras palabras, piden lo que haga falta para mantenerlos y recordarlos. No obstante, la aparición de los muertos en el sueño puede ser a veces una mala señal y, en el peor de los casos, puede ser un augurio relacionado con la muerte de la persona,²⁵ ya que “los muertos traen consigo enfermedad” y, de vez en cuando, se llevan “el *anu* de la persona”, esto es, provocan la muerte. Dichos sueños son tomados tan en serio que existen casos de personas que dejan sus labores cotidianas y viajan a Nundaco a petición del muerto, ya sea para evitar los daños provocados por los *anu diyi* no familiares o por cariño a sus antepasados difuntos.

Ocasionalmente, las personas que han sufrido un desmayo de manera prolongada son confundidas con muertos y cuando despiertan se dice que “murieron y revivieron”. Estos casos sorprenden sobremanera, pues dichas personas dicen que soñaron con el mundo de los muertos; además, algunos obtienen el poder de curar y después son reconocidos como *tee tata* (curandero) o *ñaa tata* (curandera).²⁶ También, los ancianos cuya muerte es próxima suelen ver el otro mundo en el estado onírico. Estas imágenes son importantes porque permiten reconstruir cómo es la vida después de la muerte.

Lo expuesto hasta ahora no hace justicia a la complejidad del mundo del *jaani* (sueño) y del *anu* (alma), sin embargo, es necesario considerar las características expuestas, ya que, a lo largo de la investigación, esto ayudará a comprender el mundo de los muertos y así se podrá explicar parte de los actos que se realizan en la fiesta del Día de Muertos. Como señalé anteriormente, el término *anu* es complejo, pues se sabe que es una, pero actúa como si se trataran de varias entidades animicas y no hay que olvidar que tiene relaciones complejas con el *xiko* y el *tachi*. Las prácticas religiosas, morales y la edad determinan parte del concepto de *persona*, y estas características repercuten en la categorización del *anu diyi* (alma de muerto) y de los destinos *post mortem*. Después de la muerte, el *anu diyi* no abandona el mundo de los vivos, pues regresa cada año por sus alimentos. Asimismo, el sueño deja ver otras cualidades del *anu*, la cual vaga durante la

²⁵ En un relato de Pinotepa Nacional, se menciona el caso de una niña enferma que vio a la gente del Pueblo de los Muertos que fue a su casa, y a los ocho días la niña falleció, pues se dice que los ancianos son los únicos que pueden ver a los muertos y no morir (López Castro, 2010: 250-253). En Nundaco, es común soñar con los familiares fallecidos que piden cosas, sin embargo, en los relatos del Día de Muertos, que se verán más adelante, las personas que cometieron varias trasgresiones contra los muertos verán a sus familiares muertos y sufrirán o, en el peor de los casos, morirán.

²⁶ *Tee tata* se traduce literalmente como ‘hombre que cuida’ y *ñaa tata* como ‘mujer que cuida’. *Tata* puede traducirse también como ‘padre’ y ‘el que cuida’; además, se asemeja a *taata* ‘el que siembra’ o ‘semilla’. Aunque *tata* y *taata* se parecen, no hay que confundirlos, pues el primer *ta* de *tata* está nasalizada; en cambio, en *taata* no lo está. Vale la pena mencionar que actualmente en Nundaco ya no quedan *tee tata* ni *ñaa tata*. Según los ancianos, el último curandero perteneció a San José Yatandoyo y falleció hace unos años; sin embargo, en los alrededores del municipio de Nundaco aún existen curanderos.

noche y a veces en ese momento el *anu diyi* se comunica con los vivos, fenómeno que es frecuente durante el *Kivi Diyí*.

4. *Ñuu* (pueblo)

En los estudios de antropología, suele emplearse el término *comunidad* para referirse a las áreas de trabajo del investigador, sin embargo, a veces es impreciso, pues se utiliza para localidades, pueblos y municipios. Díaz Gómez (2004) analizó en distintos diccionarios dicho vocablo y se percató de que las definiciones son diferentes de las denominaciones indígenas, por lo que, a partir de su propia reflexión como antropólogo mixe, determinó que *cualquier comunidad* tiene los siguientes elementos:

Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión; una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra; una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común; una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso; un sistema comunitario de procuración y administración de justicia (365-373).

Además, identificó toda una serie de relaciones entre las personas y la naturaleza, ya que todo pertenece a la madre tierra; así como la organización en *asambleas* conformadas por todas las personas de la comunidad para la toma de decisiones, los trabajos gratuitos a favor de la comunidad, los trabajos colectivos, los ritos y las ceremonias como “expresión del don comunal”. Esta definición es pertinente tomarla en cuenta para entender el *ñuu* de Nundaco.

Actualmente, *ñuu* significa ‘pueblo’, pero esta palabra en abstracto no dice mucho. Para quien no conozca la Mixteca puede imaginar un poblado en la sierra o en el campo. Sin embargo, algunos investigadores trataron de comparar *ñuu* con *comunidad*, pero pronto se dieron cuenta de que el primer término es más complejo.

Terraciano (2013: 159-208, 597) analiza el término *ñuu* desde los documentos del siglo XVI y XVIII y lo define como “grupos de unidades domésticas unidos por acuerdos políticos, económicos y sociales” o “ciudad-estado mixteca; poblado y tierra adyacente propia de dicho estado; equivalente al náhuatl *altepetl* y al maya *cah*”. Este autor considera las relaciones sociales entre los diferentes grupos de la Mixteca, las obligaciones sociales, el gobierno indígena, la economía, el complejo doméstico, las relaciones sagradas y la etnicidad. Además de analizar los puntos anteriores, toma en cuenta las transformaciones de la sociedad mixteca durante aquellos siglos. Vale la pena mencionar que anteriormente existieron otras unidades territoriales, la de mayor jerarquía se conocía como *yuhuitayu*, constituida por la unión de dos *ñuu* mediante los lazos matrimoniales entre sus dirigentes; después le siguen los *ñuu*, como son Tlaxiaco (Disinuu), Putla (Ñuundaa), Teposcolula (Yucundaa) y, por último el *siqui*, *siña* o *dzini*, que los españoles llamaron *barrios*. Sin embargo, estas unidades cambiaron a lo largo de la historia. Si bien algunos *ñuu* y *yuhuitayu* se mantuvieron a lo largo de los siglos, algunos *siqui* se transformaron en *ñuu*, crecieron y ganaron jerarquía, mientras que otros desaparecieron, se reubicaron o se unieron a otros territorios.

López Bárcenas (2004: 6) define *ñuu* como “la célula mínima de identidad de las diversas formaciones culturales mixtecas”, asimismo, reconoce la organización política,

las normas de elección de sus autoridades, la familia, las tareas encomendadas, esto es, determina que el *ñuu* es una unidad político-territorial. Aunque en su análisis histórico confunde *ñuu* con *yuhuitayu*, no dejan de ser pertinentes sus reflexiones a partir de un enfoque jurídico y como autor mixteco.

Monaghan (1995: 12) asocia el *ñuu* con las relaciones sociales y morales. Él reconoce cómo las personas pertenecientes al *ñuu* tienen que dar trabajo a favor del pueblo. Además, identifica parte de las reglas de comportamiento de la sociedad mixteca de Santiago Nuyoo y las relaciones entre las personas con las entidades del paisaje.

López Castro (2012: 19) hace una observación pertinente acerca de la Mixteca en general. Menciona que esta región también es conocida como Ñuu Savi (Pueblo de la Lluvia o Nación de la Lluvia) porque el padre de los mixtecos es Ra'a Savi (Señor de la Lluvia); además, le llama la atención que en Pinotepa se hable *se'en savi* (hijo de lluvia), por lo que concluye que las entidades de la lluvia son importantes para la sociedad mixteca.

Los autores anteriores definen al *ñuu* por medio de sus relaciones sociales, étnicas, morales, económicas, históricas, territoriales y sus vínculos con la naturaleza. Para este estudio se agrega el sentido de identidad, la migración y las relaciones con los muertos, pues éstos, de acuerdo con lo que se dice, aún pertenecen al *ñuu*. A lo largo del escrito se verá cómo los muertos son considerados parte del *ñuu*, ya que en Nundaco se considera que la muerte no es el fin de la persona, y ello se puede apreciar en la fiesta del Día de Muertos.

Nundaco es considerado municipio por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2014: 28), sin embargo, sus pobladores lo llaman *pueblo*, ya que su nombre proviene de *ñuu* 'pueblo' y *ndaco* 'fuerte', por lo que significa 'Pueblo Fuerte' o 'Pueblo de la gente fuerte'. Martínez Gracida fue el primero en preocuparse por la etimología de este nombre; en 1883 propuso que provenía de *ñuhu* 'pueblo' y *ndaco* 'fuerte', es decir, 'Pueblo Fuerte' (Alavez Chávez, 2006: 155-157). No obstante, Alavez Chávez lo refuta, ya que menciona que confunde *tierra* (*ñuhu*) con *pueblo* (*ñuu*), y plantea que Nundaco proviene de *nu* 'lugar' y *ndaco* 'poder', por lo que hace las siguientes propuestas: 'Lugar de Poder', 'Lugar de Poderosos' y 'Hombre Poderoso' (2006: 18). Queda la duda sobre cómo Alavez Chávez llegó a ello, pues únicamente se sabe que recurrió a la tradición oral, pero sus propuestas difieren de las de los informantes que yo entrevisté. Para este estudio se considera válido *Nundaco* como 'Pueblo Fuerte'.

De acuerdo con la tradición oral, Nundaco perteneció a Santo Tomás Ocotepec (Ñuu Yuku Tuyuja) y a la vez la gente de ahí reconoce esta afirmación. Sin embargo, todavía existen muchas lagunas sobre la historia de Nundaco, como la fecha en que este *ñuu* se volvió municipio.

Nundaco tiene su propia categorización de *ñuu* actualmente. Al municipio le llaman *ñuu ka'nu* (pueblo grande); a las agencias, *táka ñuu luli*, y a los parajes, barrios, localidades o colonias, *ñuu luli* (pueblo pequeño) (figura 1.9). Cada *ñuu* mencionado tiene su propia manera de organización. El *ñuu luli* es dirigido por el representante de paraje o colonia; además entre sus integrantes se organizan para los *tequios* (trabajos comunitarios), las

guezas (ayuda entre familias) y las mayordomías de las celebraciones locales.²⁷ El *ñuu ka'nu* es la organización de mayor jerarquía; está encabezada por los “representantes” de los usos y costumbres (el cabildo o sistema de cargos) y la “asamblea general” (consenso de toda la gente del municipio),²⁸ esta última es considerada para consulta y la toma de decisiones importantes como son: *tequios* generales, fiestas patronales del municipio, mayordomías, elección de representantes y prestadores de servicios. Las *táka ñuu luli* tienen una estructura semejante al *ñuu ka'nu*, pero con un impacto territorial menor; además, las primeras sirven al segundo y tienen sus propios patronos, fiestas, *ñuu luli*, una historia local, a veces una variante de la lengua mixteca y en raras ocasiones presentan conflictos con el *ñuu ka'nu*.

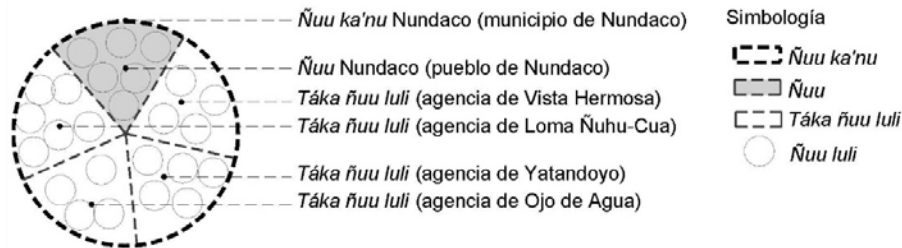


Figura 1.9: Esquema de organización del *ñuu ka'nu* de Nundaco.

Como se muestra en el esquema anterior, cada *ñuu* tiene una jerarquía territorial. Al conjunto se le identifica como *ñuu ka'nu*, éste a su vez contiene un *ñuu* y cuatro *táka ñuu luli*. El *ñuu* tiene una jerarquía mayor que las *táka ñuu luli*, pues el primero es históricamente más antiguo, es la sede de la administración municipal, cuenta con mayor equipamiento y ahí se realizan las fiestas más importantes del *ñuu ka'nu*. Cada *ñuu* y *táka ñuu luli* cuentan con sus propios *ñuu luli*, es decir, unidades territoriales más pequeñas. Para este caso de estudio, el *ñuu ka'nu* se llama Santa Cruz Nundaco. El *ñuu* tiene el mismo nombre que el municipio y las cuatro *táka ñuu luli* se llaman de la siguiente manera: San Isidro Vista Hermosa, San Andrés Ojo de Agua, San Marcos Loma Ñuhu-Cua y San José Yatandoyo. A continuación se muestra un mapa de la distribución territorial de los *ñuu* mencionados y de algunos *ñuu luli* (figura 1.10).

²⁷ Los mayordomos son quienes organizan las fiestas de la comunidad. La gente suele ser mayordomo por voluntad para algunas fiestas. No obstante, la fiesta principal del municipio la organizan los *ñuu luli* del pueblo de Nundaco, por ejemplo: en 2018 le corresponde la mayordomía a toda la gente del paraje de Plan de Guadalupe y el próximo año será organizada por otro *ñuu luli*.

²⁸ Los representantes administrativos del “usos y costumbres” de Nundaco son: el presidente municipal, los comisariados, el sindico y los regidores. Estas tareas son consideradas “servicios”. Además, la gente elige a sus representantes mediante una “asamblea general”, la cual es una reunión de todos los individuos del municipio Nundaco para la toma de decisiones importantes para el pueblo.

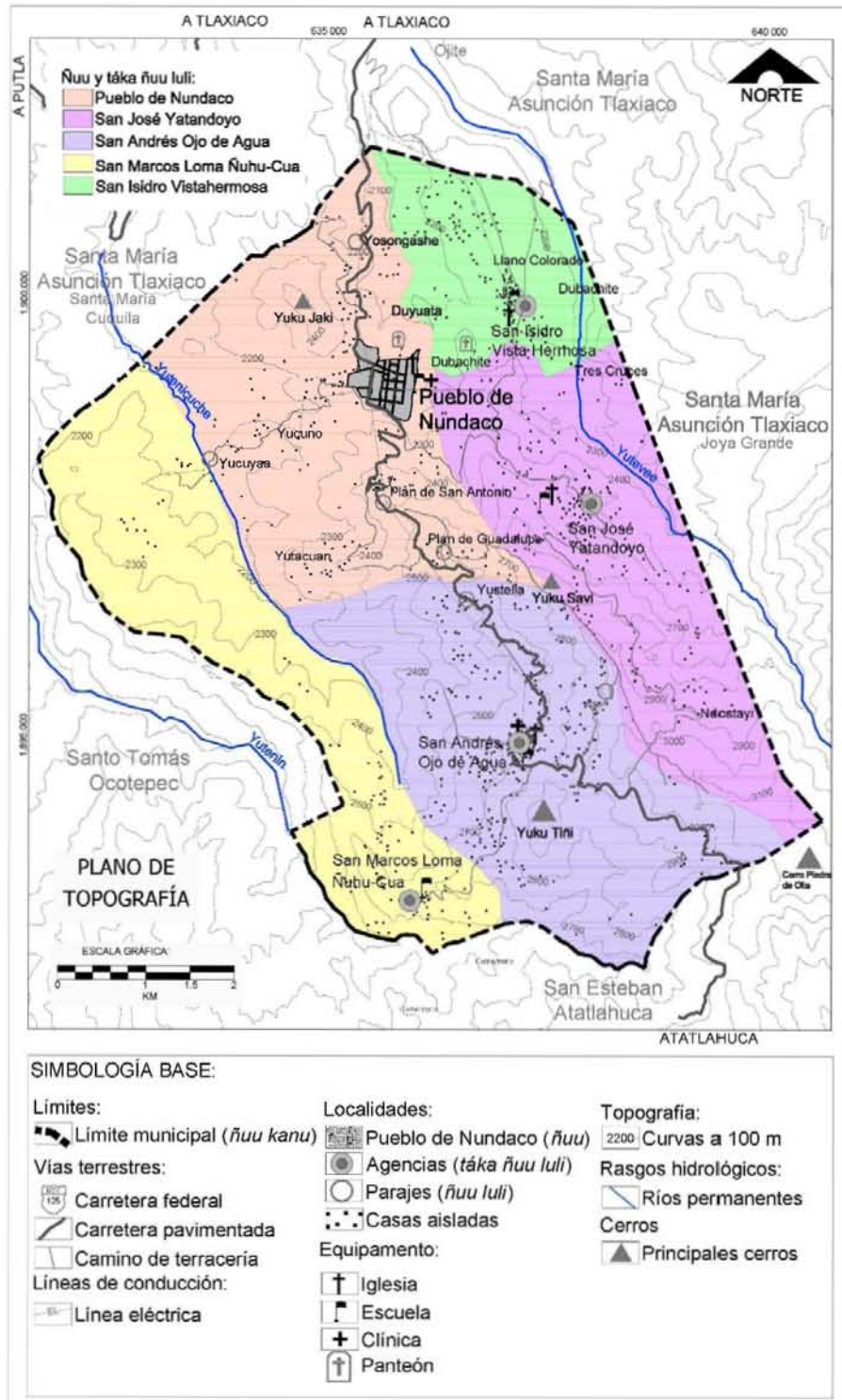


Figura 1.10: Mapa hipotético de las delimitaciones del ñuu, los táka ñuu luli y los ñuu luli. Mapa generado a partir de la carta topográfica E14D44 (INEGI, 2000), foto área (Google Earth, 2013) y observación de campo.

Las personas pertenecientes al ñuu tienen derechos a la obtención de terrenos (*ñuu'u*) para su sustento y la construcción de sus casas. Aunque en Nundaco no existen

impuestos por la posesión de terrenos (*ñu'u*), las personas de la comunidad deben participar en los cargos, los *tequios* y las cooperaciones para las fiestas. Eso también incluye a quienes nacieron en el *ñuu ka'nu* y ahora radican fuera del municipio, pues ellos tienen familiares y terrenos heredados por sus antepasados o por compraventa en el pueblo.

La *ta'a* (familia) y el *ñuu* (pueblo)

Como se dijo anteriormente, las personas pertenecientes al *ñuu ka'nu* (municipio) y a sus alrededores se refieren entre ellas como *familiares*, es decir, como tíos, tías, abuelos, abuelas, primos, primas, sobrinos y sobrinas. A pesar de la aparente confusión, ellos saben identificar a sus *ta'a*.

De manera general, cada *ñuu* tiene cierto grado de parentesco. En los *ñuu luli* (parajes), el grado de parentesco es mayor, esto es, parte de los parajes se constituyen de la *ta'a ñati* (familia cercana) y de la *ta'a jiika* (familia lejana). En contraste, las *táka ñuu luli* (agencias) se componen de varias *ta'a jiika* y en el *ñuu ka'nu* (municipio) son más familias aún. Sin embargo, esta situación no es tan sencilla, ya que la gente suele tener familiares dispersos en el municipio, lo cual hace muy complejo entender la ubicación de las familias, por ejemplo: la *ta'a ñati* de Rodolfo Fera se ubica en Yosongashe, cabecera municipal, y Plan de Guadalupe, mientras que su *ta'a jiika* abarca desde Yosongashe hasta Ojo de Agua.

La migración y el *ñuu* (pueblo)

Las historias de vida de gran parte de los informantes que entrevisté revelaron que la mayoría de ellos ha salido del municipio por diferentes motivos y eso incluye a los ancianos del *ñuu ka'nu*; por tanto, la migración es parte de la realidad de Nundaco. Los ancianos mayores de setenta años y sus descendientes me comentaron cómo anteriormente los hombres y los niños acostumbraban construir muebles de madera para venderlos en las costas de Oaxaca.²⁹ Los viajes podían durar varios días y era un medio para la obtención de recursos monetarios. En cambio, otros ancianos salieron de Nundaco por varios años a distintos sitios de la Mixteca, Veracruz y la Ciudad de México, pero después de algunos años regresaron a Nundaco para vivir sus últimos años o para fallecer ahí. Al parecer, sólo pocas ancianas y mujeres adultas salieron del municipio por periodos prolongados.

Gran parte de las mujeres y los adultos menores de cincuenta años han salido a otros municipios de la Mixteca, otros hacia las ciudades del país y a Estados Unidos a trabajar por periodos prolongados, que van desde un año hasta más de veinte años. No obstante, parte de los migrantes regresó a Nundaco porque “no se hallaba” o no le gustaba la vida en las ciudades, por ejemplo: en noviembre de 2016, platicué con un taxista del

²⁹ Las investigaciones etnográficas de Fabila Montes de Oca (2010 [1956]: 184-185) señalan que los mixtecos de la Mixteca Alta viajaban a Jamiltepec (Mixteca de la Costa) para vender sillas y productos de madera. Estos acontecimientos no son ajenos a Nundaco, pues varias historias de vida revelaron que la gente vendía sillas de madera en Putla y Tutupec, sitios ubicados en las costas de Oaxaca.

municipio que vivió en la Ciudad de México y en Estados Unidos, por las dos estancias fueron más de veinte años y, cuando sus hijos se graduaron de la universidad, regresó a Nundaco con su familia. Este fenómeno se da en varias familias; es más, existen casos de niños y jóvenes con nacionalidad estadounidense dentro de la comunidad. A pesar de la lejanía, los migrantes mantienen lazos con el *ñuu*, porque tienen familiares, terrenos, casas en el poblado y están al tanto de lo que ocurre ahí. En contraste, algunas personas migraron definitivamente del pueblo, porque “les fue bien” y se olvidaron del lugar de donde vinieron por “pena” o “vergüenza”; es posible que ellos ya no se sientan parte del *ñuu*.³⁰

A las personas que viven en las grandes ciudades o en Estados Unidos se les llama *radicados*. Este grupo es interesante, puesto que participa en las actividades del *ñuu ka'nu*, las *táka ñuu luli* o los *ñuu luli* correspondientes, por ejemplo: a una *radicada* que tiene un terreno en Yosongashe le corresponde dar ayuda económica para las fiestas y el mejoramiento del *ñuu luli* mencionado, también colabora en las *guezas*, los cargos asignados y, en ocasiones, en los *tequios*, pero para los últimos dos casos puede asistir un familiar en su representación. Vale la pena agregar que ellos tienen lazos familiares con el *ñuu*. Por medio de estos lazos se mantienen al tanto de los acontecimientos del municipio³¹ y en ciertos eventos acuden para ayudar a sus familiares, como es el caso de las fiestas y los decesos de sus parientes.

Yo pensaba que los *radicados* se habían olvidado de sus costumbres, pero me sorprendieron, ya que a través de sus conversaciones se percibe el vínculo que tienen con la cultura local, la lengua y la historia de Nundaco. Además, ellos participan en varias actividades sociales del municipio, ya que acuden a las fiestas patronales y a la del Día de Muertos. Durante el trabajo de campo, me encontré con varios *radicados* en los rituales y en las fiestas; esto me hizo pensar mucho sobre su participación en las actividades del municipio. Vale la pena agregar que sus conversaciones también son importantes, pues ellos tienen la capacidad de entender y explicar los temas contemporáneos y las palabras de los ancianos de una manera más sencilla.

En Nundaco, hay mixtecos de otras regiones, quienes establecieron lazos matrimoniales con los habitantes del municipio y ahora residen ahí. A través de este medio, aquellos mixtecos entran a formar parte del *ñuu ka'nu* y, por tanto, se les puede aplicar el sistema de nominación, es decir, se les puede llamar *tío(a)*, *primo(a)* o *abuelo(a)*.

Con lo anterior se puede inferir que el *ñuu ka'nu* de Nundaco presenta características heterogéneas en cuanto a la composición de su población, pues he observado que la mayoría de ellos tiene constante contacto con el exterior, otros vienen de afuera y al parecer son muy pocos los que nunca han salido del municipio. Estas características generan que exista una variabilidad en la cultura local, y en algunos casos he notado cambios en la lengua, tanto generacional como entre algunos *ñuu* del municipio. A pesar de todo, se comparte parte del conocimiento de la cultura mixteca y, al mismo tiempo, el pueblo asimila aportes culturales exteriores.

³⁰ Se desconocen casos de personas que hayan sido expulsadas del *ñuu*. Algunas personas me comentaron que hubo algunos jóvenes que migraron, decidieron no regresar al poblado y rompieron relaciones con sus familiares.

³¹ Actualmente, parte de los *radicados* mantiene comunicación con el *ñuu* y con sus familiares a través de los medios de comunicación, tales como los teléfonos fijos y los celulares. Las redes sociales, como WhatsApp y Facebook, ya son medios para mantenerse al tanto de los acontecimientos en el municipio, y algunos parajes los utilizan para estar informados de la política local. Además de estas facilidades, en algunos parajes han realizado juntas en la Ciudad de México para consensar decisiones relacionadas con el *ñuu luli*.

El ñuu (pueblo) y la muerte

Por lo general, los fallecidos del *ñuu ka'nu* se entierran en el panteón municipal. Sin embargo, durante el trabajo de campo, observé varios casos de *radicados* que decidieron pasar sus últimos años o últimos días en el pueblo que les dio origen. También hubo casos de fallecidos que fueron trasladados desde diferentes ciudades de la República Mexicana y desde Estados Unidos para ser enterrados en el panteón de Nundaco. Esto me hace pensar en el grado de pertenencia que tienen las personas hacia el *ñuu*, aun después de la muerte. Se desconoce parte de las razones del fenómeno, pero algunos señalaron que deseaban ser enterrados en el panteón cerca de sus familiares difuntos. En otras situaciones, los familiares vivos decidieron enterrar al recién fallecido en el panteón municipal, pues consideran que ahí será visitado con mayor frecuencia y les podrán llevar flores y agua bendita. Además, algunos me dijeron que los entierros en las ciudades son tristes porque asisten pocas personas, se tiene que pagar por el espacio en el panteón y sólo pocas personas visitarán la tumba.³²

En los entierros y en los ritos funerarios tanto de las personas del municipio como de los *radicados*, participan familiares, amigos, vecinos del *ñuu luli* y otros *radicados*. Las personas que cumplieron con todas sus obligaciones con el *ñuu*, es decir, dieron ayuda económica (cooperaciones) a su *ñuu* correspondiente, trabajaron en el *tequio* y tuvieron cargos, tienen derecho a un espacio en el panteón de manera gratuita. Además, las personas que dieron ayuda económica o por medio de trabajo a otras familias (dieron *guezza*) ganan el reconocimiento del pueblo y es posible que asistan muchas personas a su funeral, lo cual es sinónimo de un *bonito entierro*. En caso contrario, quienes no se involucraron mucho en el *ñuu* ni dieron *guezza* tendrán muy probablemente poca asistencia en su funeral, lo cual es considerado como un *entierro triste*.

Después de la muerte, las *anu* (almas) tienen un nuevo destino en otros *ñuu* como son *Ñuu Ji'i* (Pueblo de Muerte), *Ñuu Tachi* (Pueblo del Diablo) y *Ñuu Nee* (Oscuridad), espacios del anecúmeno que explicaré más adelante. A pesar de que las *anu* pertenezcan a otro *ñuu*, éstas no dejan de ser parte del *ñuu ka'nu* de Nundaco, lo cual se ve reflejado en algunos rituales, sueños y en la fiesta del Día de Muertos, pues son momentos en que se recuerdan a los antepasados y se les ofrenda para su mantenimiento.

5. *Ñu'u*

Ñu'u se traduce como 'tierra'. Sin embargo, esta definición en Nundaco puede referirse al suelo, al terreno y a la entidad de la tierra. Al referirse al *ñu'u* como 'suelo', suele enfatizarse sus características físicas y orgánicas, como el color, la textura y las plantas que suelen darse, por ejemplo: *ñu'u kua* 'tierra roja, naranja o amarilla', la cual es buena para los cultivos y para el crecimiento de los cultivos (H. Ayuntamiento Constitucional de Santa Cruz Nundaco, 2008: 47); en cambio, en otros casos únicamente se refiere al piso de tierra (*nu ñu'u*). En contraste, *ñu'u* como 'terreno' lo puedo definir como 'una extensión de tierra que posee una persona', por ejemplo: el *ñu'u* Marcelo significa 'el

³² En una plática personal con Hermenegildo López Castro, cuando tocamos el tema de los entierros de *radicados* en los pueblos, él comentó: "La sangre llama".

terreno de Marcelo'. No obstante, *ñu'u* como 'entidad de la tierra' se asocia con un santo católico: San Cristóbal de la Tierra o *Ñu'u Dé'xchu* (Tierra Húmeda), la cual interactúa constantemente con el hombre,³³ ya que las actividades de las personas relacionadas con la tierra transgreden a *Ñu'u Dé'xchu*, por ello, antes de realizar cualquier actividad, se pide permiso a San Cristóbal; en caso contrario, esta entidad castiga a la persona.³⁴ De estas definiciones, me interesa profundizar en la de 'terreno como herencia' y su asociación con el *ñuu*.

Ñu'u (terreno)

En una investigación previa (Feria Pérez, 2010: 100-132), había abordado el tema del *ñu'u* como 'terreno' y sus componentes: la casa (*ve'e*), el bosque (*yuku*) y la milpa (*itu*), así como las interacciones entre ellos. También ahí documenté cómo los componentes son diferentes según la ubicación de los terrenos, por ejemplo: en los parajes (*ñuu luli*), los terrenos son grandes y tienen todos los elementos mencionados; en la cabecera municipal, los *ñu'u* cuentan con la milpa (*yuku*) y la casa (*ve'e*), y a veces sólo se cuenta con la última (figura 1.11). Para este caso, solamente interesa el *ñu'u* en relación con el *ñuu luli* y con la casa (*ve'e*) del *ñuu luli*, pues ahí se ubican los hogares tradicionales para el estudio de la fiesta del Día de Muertos.

³³ Terraciano (2013: 304-360) traduce *ñuhu* como 'tierra' para los mixtecos del siglo XVI y XVII, sin embargo, se da cuenta de que este término tiene diversos significados, pues en diversos contextos suele referirse al suelo, al terreno y a lo sagrado. Terraciano menciona brevemente al *ñuhu* como 'suelo'. En contraste, como 'terreno' o 'extensión', encuentra diferentes categorías para las tierras del pueblo (*ñuhu ñuu*), de la casa (*ñuhu huahi*), del cacique (*ñuhu aniñe*) y de la tierra patrimonial (*ñuhu chiyo*). *Ñuhu* como 'sagrado' sólo se menciona brevemente para referirse a la *huahi ñuhu* 'casa sagrada' o 'casa de Dios', términos que retomó de fray Francisco Alvarado (2013: 447-450, 596). Monaghan (1995: 99-104) traduce *ñu'un* como 'tierra' en el mixteco de Santiago Nuyoo y enfatiza el término en relación con las entidades o criaturas de la tierra, que equipara con dioses o santos. De acuerdo con este autor, existen diversos *ñu'un*, tales como el *ñu'un* de la tierra seca, del lago, del pantano, del baño de temazcal, del río, del corazón, del horno, del corazón de piedra y del bosque; cada uno de ellos tiene un dominio y protegen su territorio, su *casa*. Cabe mencionar que estos personajes han sido interpretados como los dueños y aparecen en el código Vindobonensis como personajes pintados de color rojo, carentes de brazos, piernas y con una boca en la que sobresalen largos colmillos (Hermann Lejarazu y Libura, 2007: 12). Resulta interesante esta asociación del *ñu'u* con las entidades, ya que, para Nundaco, Nuyoo y Yosondúa, la tierra se asocia con San Cristóbal, llamado *Ñu'u Dé'xchu* (en Nundaco), *Nu'un Ichi* (Nuyoo) y *Tova Ñuhun Ndeyu* (Yosondúa), lo cual hace pensar en las continuidades y semejanzas culturales en estos poblados. Por último, Jansen (1982: 104) descubre en un relato de Apoala que *ñuhu* se refiere a los 'primeros reyes' o los 'primeros hombres', y a su vez lo compara con la lámina 37 del código Vindobonensis, la cual muestra a unos hombres que nacen del árbol sagrado.

³⁴ Actualmente, sólo los ancianos reconocen a *Ñu'u Dé'xchu* o San Cristóbal como el santo de la tierra, y durante su vida cotidiana está presente. Sin embargo, para algunos adultos y jóvenes, esta entidad únicamente es conocida; para otros, ignorada o al parecer ya no la respetan.

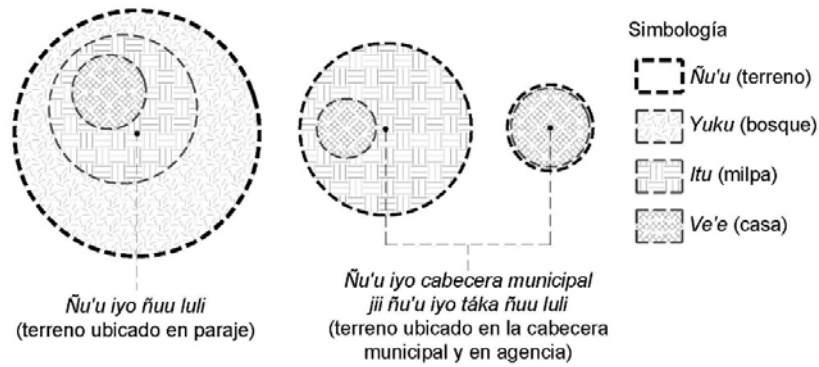


Figura 1.11: Esquema comparativo entre los terrenos de los *ñuu luli* y los terrenos en la cabecera municipal (*ñuu*) y de las agencias (*táka ñuu luli*).

Los *ñuu luli* territorialmente están constituidos por *ñu'u* de grandes extensiones, con divisiones muy sutiles a la vista del observador. Las delimitaciones están marcadas por árboles, plantas, ríos, barrancas o piedras, y tan sólo son reconocibles por los dueños y los vecinos del paraje. Las casas de las personas en estos sitios se ubican aproximadamente a más de 100 m entre una y otra.

Algunas personas suelen tener varios *ñu'u* en diferentes *ñuu luli* del municipio, en esas situaciones les corresponde ayudar en los *ñuu* donde se sitúan sus terrenos, por ejemplo: don Benito tiene un *ñu'u* en Yosongashe y en Adolfo L. Mateos, por tanto, le corresponde prestar servicios y dar ayudas económicas a los parajes mencionados. A veces, en esos casos, únicamente en uno de los terrenos se ubica la casa y ese mismo es el sustento del poseedor.³⁵

Los *ñu'u* sólo pueden ser transferibles por medio de la compraventa y por herencia en presencia del comisariado de bienes comunales (cargo que administra la distribución de tierras del municipio) y de sus vecinos colindantes. Por lo general, el *ñu'u* se hereda entre los hijos de ambos sexos del poseedor o de los poseedores cuando aún viven, pues, si ya han muerto, es difícil reconocer los límites y saber cómo repartir el terreno o los terrenos. Los nuevos poseedores comenzarán a trabajar la tierra y a construir su hogar, por consiguiente, les corresponde ayudar a su nuevo *ñuu*, a sus padres y a sus antepasados.

La ayuda a los padres y a los antepasados se realiza desde la niñez hasta la vejez. Esta obligación es aún mayor tras haber recibido un terreno (*ñu'u*) para el sustento. Después de la muerte de los antepasados, los herederos son los principales en organizar los ritos funerarios y posteriormente deben recordarlos en la fiesta del Día de Muertos; en caso contrario, pierden prestigio en el *ñuu*.

³⁵ Están fuera de la cabecera municipal las áreas de cultivo de las personas que tienen varios terrenos y viven en la cabecera municipal o en el área urbana.

6. *Ve'e* (casa)

Ve'e significa 'casa'. Para los habitantes de Nundaco es un concepto amplio porque puede referirse a diversos espacios, por ejemplo: conjunto de construcciones, una construcción (edificación), espacios inmateriales y algunos espacios en el paisaje. Para entender este concepto es necesario contextualizarlo, ya que siempre se asocia a las personas, las entidades del paisaje, los muertos, y a sus usos y materiales.

De manera general, el término *ve'e* opera de dos maneras: la primera se refiere al lugar donde habita una persona o entidad, ya sea Dios o los seres del paisaje, por ejemplo: *ve'e savi* (casa de la lluvia) o *ve'e Guadalupe* (casa de Guadalupe). La segunda definición se refiere a una construcción o a un conjunto de construcciones, las cuales son descritas por su uso, posesión o características, por ejemplo: *ve'e skua* 'casa para estudiar' (escuela), *ve'e tutu* 'casa de libro' (librería), *ve'e ñuu* 'casa de pueblo' (iglesia) y *ve'e adobe* (casa de adobe).³⁶

En varios casos, en Nundaco, el término *ve'e* indica el lugar donde habita una persona o una entidad. Un claro ejemplo es el de los seres que habitan el paisaje, como son *ve'e savi* (casa de la lluvia) y *ve'e tachi xee* (casa del diablo); el primer caso se refiere a una cueva, mientras que el segundo a un bosque o una cueva. Otro ejemplo son las casas inmateriales o intangibles que describen lugares importantes para la comunidad, como es el caso de Ñuku *Ve'e* (En la Casa) y *ve'e diyi* (casa del muerto); el primero es un lugar histórico donde habitaron los primeros pobladores de Nundaco por muchos años, mientras que el segundo menciona que los muertos tienen casas en el otro mundo. Para este estudio interesa conocer la casa de las personas (*ve'e yivi*) y la casa de los muertos (*ve'e diyi*), ya que son parte del principal escenario de la fiesta del Día de Muertos. Respecto a la *ve'e diyi* se definirá en los siguientes apartados, ya que este espacio se asocia con la *ve'e yivi*, el destino de los muertos y el panteón.

Ve'e yivi (casa de las personas)

La casa de las personas es uno de los escenarios principales del Día de Muertos, por consiguiente, es necesario conocer su ordenamiento espacial para asociarla e interpretar los eventos con la fiesta; además, este espacio tiene relación con el mundo de los muertos. Por ello, en las siguientes líneas se explicará cómo son las casas de las personas (*ve'e yivi*) dentro del idioma mixteco, cómo se constituye, cómo se distribuye y cómo funciona dentro la lógica de la gente del municipio. Así, en una primera aproximación, se explicará brevemente cómo se emplea el término *ve'e* (como la casa de las personas) en la lengua mixteca, cómo se define espacialmente, cómo se definen los tipos de casas por sus materiales, cómo se distribuyen sus componentes y cómo es el espacio circundante e interior de la casa; en una segunda parte, se describirán los componentes básicos de la casa (*ve'e*): *ve'e kixi*, *ve'e luli*, *chikee* y *ñi'i* (anexo 1),

³⁶ Se ha clasificado el significado de *ve'e* de esta manera porque, al parecer, la *casa* en Nundaco actualmente se considera sin alma. Sin embargo, Lorenza Santiago afirma que la casa tiene *anu* (alma). La manera como conciben la casa los jóvenes y adultos de Nundaco contrasta con el área maya, donde se menciona la casa como un ente (Figuerola Pujol, 2014: 232-234).

espacios que serán tratados de la siguiente manera: por sus características físicas, su función, la distribución de objetos dentro y en relación con otros espacios a su alrededor. Por último, se mostrará otra vez el conjunto, se ejemplificará el uso del espacio de manera conjunta y se indicará la transformación de la *ve'e* vinculada con el crecimiento de la familia (*ta'a ve'e*).

Cómo es la *ve'e yivi* (casa de las personas)

En el lenguaje cotidiano se hace mención de la *ve'e* (casa) para hacer referencia a algún habitante, al dueño o al lugar, por ejemplo: *ve'ede* Marcelo *iyoinni ñuu* quiere decir 'la casa de Marcelo está en el pueblo'; o también *ve'eri ka yoso* significa 'mi casa está en el llano'. En una aproximación regional y local es posible hablar de *ve'e* para referirse a la casa (figura 1.12).

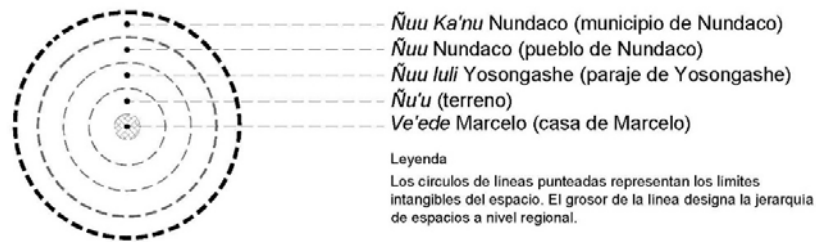


Figura 1.12: La *ve'e* (casa) en relación con el *ñuu* (pueblo).

Al adentrarse al espacio mencionado, la definición de *ve'e* se vuelve más compleja, pues a veces se refiere a una construcción. En cambio, en otras ocasiones se trata de una unidad doméstica (conjunto de construcciones) y, a su vez, cada unidad (habitación) recibe el mismo nombre que el conjunto. Para diferenciar los tipos de *ve'e*, a dicho término le sigue un segundo, que lo diferencia y le asigna una función, por ejemplo: *ve'e kixi* (casa para dormir), *ve'e luli* (casa chica) o *ve'ede* Marcelo (la casa o la unidad doméstica de Marcelo). A continuación se ilustra esto con algunos ejemplos (figuras 1.13 y 1.14).³⁷

³⁷ Esta definición de *casa* (*ve'e*) coincide con la de Terraciano (2013: 305-306) para los mixtecos de los siglos XVI-XVIII. Este autor afirma que *huahi* (casa) podía referirse al "complejo completo como a cada una de las unidades dentro de la estructura", además señala que es comparable con el vocablo *calli* (casa) de los nahuas. Esta propuesta de definición contrasta con la de otros investigadores que trabajan la Mixteca (Fabila Montes de Oca, 2010 [1956]; Fuentes Ibarra, 2000, 2002, 2014; Instituto Mexicano del Seguro Social, 1996), pues ellos consideran la casa como una construcción, se olvidan del conjunto o le llaman *solar* y, en ocasiones, consideran la cocina como un anexo.

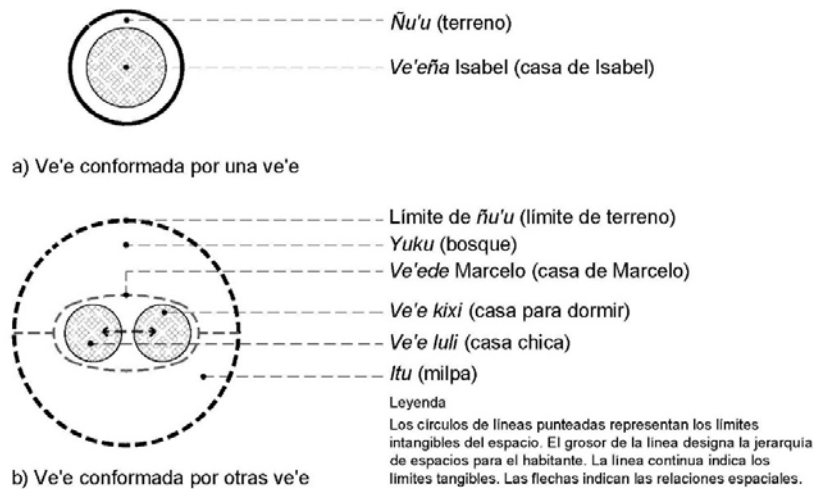


Figura 1.13: a) Una *ve'e* única. b) Una *ve'e* conformada por otras *ve'e*. Cabe mencionar que el primer caso es semejante a las casas de la Ciudad de México.³⁸

En una conversación que tuve con Fernando Santiago (comunicación personal, 27 de septiembre, 2016, Ciudad de México) me comentó:

Mmm..., del Día de Muertos..., no sé, ¿cuál es el origen del Día de Muertos? Mmmm señor grande..., quien..., señor grande... Hay un señor grande ahí donde se separa la carretera del pueblo del camino que va para la casa de tus abuelitos. El señor se llama Asunción Barrios.

Fernando hizo un croquis de la ubicación de la casa del señor Barrios. Mientras hacía el dibujo, primero dibujó la carretera, después un rectángulo (casa de material) y al final cuatro rectángulos juntos. A este último lo llamó primeramente “casas” y después “aquí es la casa de Asunción Barrios”.

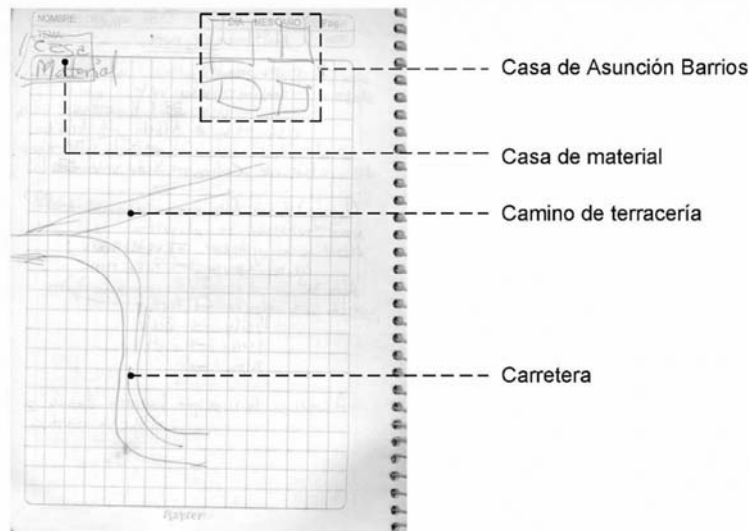


Figura 1.14: Dibujo de Fernando Santiago.

³⁸ En mixteco, el adjetivo posesivo se coloca inmediatamente después del sustantivo y pegado a éste; así, el adjetivo posesivo *-ña* se aplica para referirse a la mujer de respeto; en cambio, *-de* es para el hombre de respeto, por ejemplo: *ve'eña* se traduce como ‘su casa’ o ‘la casa de ella’ y *ve'ede* se entiende como ‘su casa’ o ‘la casa de él’.

Las ilustraciones anteriores muestran cómo un conjunto de construcciones conforma la casa (*ve'e*). Es posible que las familias puedan tener más de una casa, siempre y cuando éstas se ubiquen en otros *ñuu luli*, en otros *ñuu'u* o fuera del municipio (*ñuu ka'nu*), como es el caso de los *radicados*, que logran tener una casa fuera del municipio y otra dentro (figura 1.15).

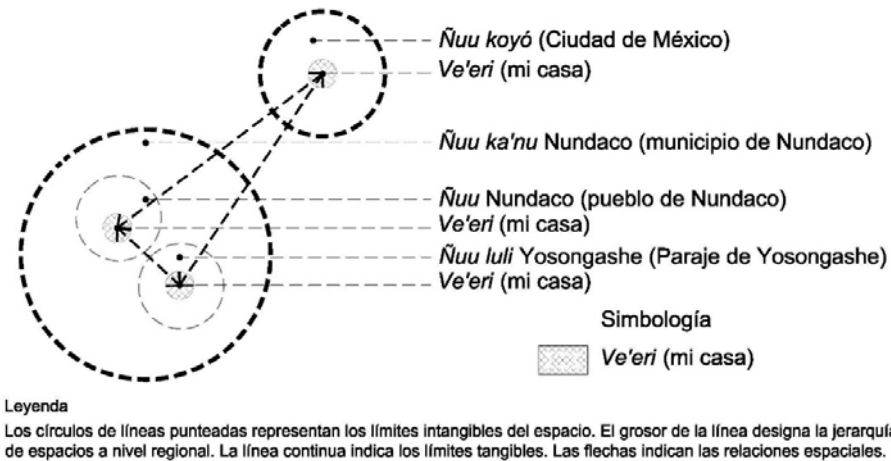


Figura 1.15: Ejemplo hipotético de una familia con tres casas dentro y fuera del pueblo.

A veces ocurre que las familias deciden vivir muy cerca y los conjuntos están separados por menos de veinte o diez metros. En estos casos, para identificar cada *ve'e*, es necesario reconocer qué construcciones pertenecen a cierta familia y cuál es el límite de cada una (figura 1.16). Cabe señalar que hay casos donde existen límites físicos, como mallas o muros que ayudan a reconocer los límites de cada conjunto.

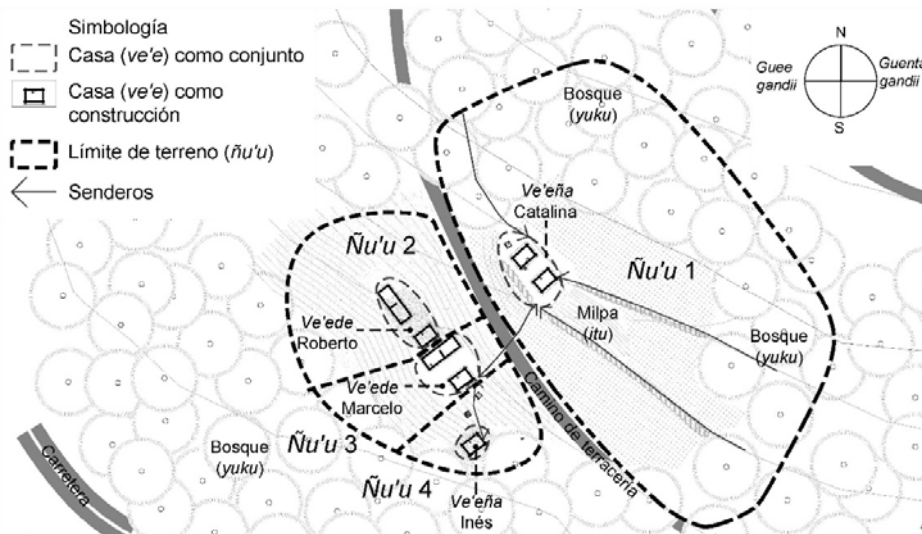


Figura 1.16: Cuatro casas (*kumi ve'e*) pertenecientes a cuatro familias diferentes en Plan de Guadalupe. Plano retomado de Feria Pérez (2010: 101).

Tipos de *saka ve'e yivi* (casas de las personas) por material y por distribución espacial

Los habitantes de Nundaco definen los tipos de *ve'e* de acuerdo a los materiales con que fueron edificados y por el periodo de tiempo. Se reconocen los siguientes tipos: *ve'e material* (casa de material) y *ve'e ja'ana* (casa de antes). Con el fin de elaborar una taxonomía completa de las casas, impulsado por las observaciones de campo y la importancia dada a la distribución espacial, es pertinente agregar la variable organización del espacio.

La *ve'e material* (casa de material) se constituye de una construcción con paredes de ladrillo y cemento o tablones de concreto, techos de lámina o cemento; dicha construcción contiene espacios en su interior para uso de una familia (*ta'a ve'e*). Las *ve'e material* se asemejan a las construcciones habitacionales de la Ciudad de México o de Estados Unidos (figura 1.17). Es importante mencionar que estas casas pertenecen a los migrantes y a la gente que no depende de la agricultura como principal medio de sustento.



Figura 1.17: Vista de las *casas de material* en el pueblo de Santa Cruz Nundaco. Cada construcción corresponde a una *ve'e*. Fotografía personal tomada el 14 de enero de 2010.

La *ve'e ja'ana* (casa de antes) se refiere a las casas que dejaron de existir y ahora son un recuerdo, cabe señalar que este tipo de casas es diferente para cada grupo de edad, por ejemplo: para un anciano, la *ve'e ja'ana* se asocia a las casas de muros de varas y techos de zacatón³⁹ o tejamanil⁴⁰ (actualmente no existen);⁴¹ en cambio, para un niño se refiere a la casa de sus abuelos, la cual muchas veces es de madera o morillo, es decir, este término designa una temporalidad histórica. En este estudio se define *ve'e ja'ana* (casa de antes) como un conjunto construcciones y espacios exteriores para funciones específicas. Dichas casas tienen una distribución particular, son para uso de una familia (*ta'a ve'e*) (figura 1.18) y por lo regular pertenecen a los ancianos de Nundaco. Las construcciones mencionadas emplean los siguientes materiales de la región para los muros: adobe, morillo o madera; para los techos se usa lámina de asbesto o teja de barro.⁴² Más adelante se explicará cómo es la distribución espacial de estas casas.

³⁹ Luis Santiago y Fernando Santiago (*radicado*) mencionan que los techos de zacatón estaban hechos de hojas de pastos amacollados (pastos grandes) a cuatro aguas; sin embargo, en la actualidad ya no existen aquellos techos.

⁴⁰ Fernando Santiago (*radicado*) explica que el tejamanil son láminas de madera que se usaban anteriormente para los techos. (Comunicación personal: plática informal en la tarde del 27 de septiembre, 2016. Ciudad de México).

⁴¹ Vicky Pérez menciona que existieron casas de palos, pero ya no hay vestigios de esas obras. (Comunicación personal, 1 de marzo, 2017. Iztapalapa, Ciudad de México).

⁴² Las construcciones de muros de adobe y morillo han sido reportadas por Sherburn Cook (1939, citado en Fuentes Ibarra, 2014: 115) en la Mixteca Alta; por el Instituto Mexicano de Seguro Social (1996: s. p.) y por Fuentes Ibarra



Figura 1.18: Vista de la *ve'e ja'ana* de la familia Pérez Hernández en Plan de Guadalupe (antes Rancho de Guadalupe). Las construcciones mostradas conforman una *ve'e*. Fotografía personal tomada el 29 de noviembre de 2009.

Se puede calificar como *ve'e* híbrida a la que presenta características entre la *ve'e ja'ana* y la *ve'e material*. Las casas híbridas cuentan con diversas construcciones con funciones específicas y otras con espacios contenidos, espacios exteriores y su distribución espacial es variable. Las construcciones son de los siguientes materiales: concreto, tabique, madera, morillo y adobe. Estas casas tienen dos cocinas: una es la *ve'e luli* y otra la cocina⁴³ que está adentro de la construcción de concreto (figura 1.19).⁴⁴ Además, estas *ve'e* pueden pertenecer a ancianos y migrantes.



Figura 1.19: Vista de la casa híbrida de la familia Feria en el paraje Yosongashe. Tanto la casa de material como la casa de madera conforman una *ve'e*. La construcción de madera es una *ve'e luli* y funciona como una segunda cocina. Fotografía personal tomada el 29 de enero de 2010.

(2000: 68-69) en Tlaxiaco; y por Sánchez Sánchez (2009: 6-8) en Yosondúa, por lo que se puede apreciar una tradición constructiva compartida en otras áreas de la Mixteca Alta.

⁴³ En algunas casas híbridas se han encontrado dos cocinas: una cuenta con fogón y la otra con estufa de gas, ambas están separadas. Por ejemplo: una casa de material tiene una cocina adentro y a su vez cuenta con la *ve'e luli* como segunda cocina. En otros casos, la *ve'e luli* alberga el fogón y la estufa. Este mismo fenómeno de la cocina mixteca ha sido observado por Fuentes Ibarra (2014: 169-171) en Huajuapán de León.

⁴⁴ Las características de las casas híbridas fueron descritas en una investigación anterior (Feria Pérez, 2010: 100-132).

Es importante aclarar que en esta investigación se trabajará con la *ve'e ja'ana* porque tiene una mayor relación con la vida de los antepasados y es una tipología que se está cambiando. De aquí en adelante cuando se hable de *ve'e* se referirá a la *ve'e ja'ana*.⁴⁵

Vale la pena mencionar que la casa es habitada por la *ta'a ve'e* (familia de la casa) y también por otras entidades, como las plantas, los animales, los santos, las *anu* y las entidades dañinas. Estos seres desempeñan labores o daños a los habitantes de la *ve'e*. Aunque en este trabajo no estudiaré a estos seres, es importante tenerlos en cuenta.

Conceptos de *ve'e kixi* (casa para dormir) y *ve'e luli* (casa chica)

Las casas tradicionales de Nundaco están constituidas por dos construcciones básicas llamadas *ve'e kixi* y *ve'e luli*, nominación que reciben por su uso y no por su tamaño. La *ve'e kixi* equivale en español a 'dormitorio' o 'casa donde duermen las personas'. En Nundaco, *ve'e kixi* se traduce de dos maneras: para Lorenza Santiago y otras familias significa 'casa para dormir' (*ve'e* 'casa' y *kixi*⁴⁶ 'dormir'); en cambio, para otras familias, 'casa grande'. Además, para la misma construcción se emplea el término *ve'e ka'nu*, que también significa 'casa grande' (*ve'e* 'casa' y *ka'nu* 'grande' o 'gordo'),⁴⁷ pero es menos frecuente. Para esta investigación se manejará *ve'e kixi* como 'casa para dormir', pues es la manera más común con la que los habitantes se refieren al espacio donde duermen.

Ve'e luli corresponde a 'cocina', ya que ahí se preparan y se consumen los alimentos, es una de las áreas de mayor convivencia y donde se comparten las experiencias del día a día. En el área de estudio se han encontrado las siguientes maneras de traducir *cocina* en mixteco: *ve'e nde*;⁴⁸ *ve'e nu ñuuu*⁴⁹ 'la casa para lumbre';⁵⁰ *ve'e sa'a ndeyu* 'casa para hacer comida'; *ve'e kosina* 'cocina'; *ve'e sa'a xita* 'casa para hacer tortilla', y *vee luli*⁵¹ 'casa chica'. De las traducciones presentadas se tomará el término *ve'e luli* (casa chica) para la investigación.

⁴⁵ En el capítulo 4 de la presente tesis, se retomará el estudio de las diferentes tipologías de casas con el propósito de realizar una comparación entre las diferentes maneras de realizar el Día de Muertos.

⁴⁶ Vale la pena mencionar que, en los dialectos mixtecos de los municipios de San Esteban Atlatluhuca y Yosondúa (Beatty de Farris, 2012), *kixi* también significa 'dormir'.

⁴⁷ De acuerdo con Terraciano (2013: 308), en el mixteco del siglo XVI, a la casa principal se le llamaba *huahi cano* (casa grande); aunque no describe cuál era su función, menciona que se trata de la casa principal. En la actualidad, en Yosondúa (Sánchez Sánchez, 2007: 6-8) y San Miguel el Grande en Tlaxiaco (Sánchez Merceas, 2010: 88-91) se asocia el término *vehe kahnu* o *ve'e ka'nu* con 'dormitorio'.

⁴⁸ Macario Santiago, 25 de diciembre, 2016. Plan de Guadalupe, Santa Cruz Nundaco.

⁴⁹ *Ñuu* (lumbre) se pronuncia con la primera *u* en tono alto y baja, a diferencia *ñuu* (pueblo) que mantiene el tono.

⁵⁰ Lorenza Santiago, 23 de enero, 2017. Yosongashe, Santa Cruz Nundaco.

⁵¹ Terraciano señala que en el mixteco de los siglos XVI-XVIII se adoptan algunos términos del español para señalar otras casas, como es el caso de la *huahi kosina* (2013: 311). Sin embargo, en distintas áreas de la Mixteca utilizan otros términos para referirse a la cocina: en el municipio de Yosondúa se dice *vehe lulu* (casa chica) o *vehe kosina* (Sánchez Sánchez, 2007: 6-8); en Atlatluhuca, *ve'e sa'a ndeyu* (casa para hacer comida) o *ve'e sa'a sta* (casa para hacer tortilla).

La distribución espacial de la *ve'e* (casa)

Cómo se ha mencionado, la *ve'e* se compone de construcciones y espacios exteriores. Las construcciones básicas que componen la *ve'e* son llamadas *ve'e luli* (casa chica) y *ve'e kixi* (casa para dormir o casa grande). Por lo general, la *ve'e luli* y la *ve'e kixi* están enfrentadas y separadas por un espacio exterior llamado *chikee* (enfrente, afuera de la casa),⁵² que en español corresponde al patio (figuras 1.20 y 1.21).

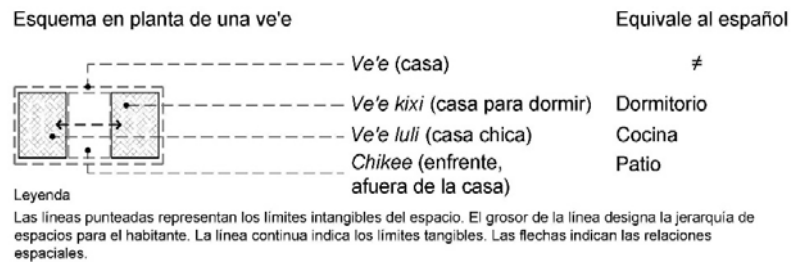


Figura 1.20: Configuración básica de la *ve'e*.

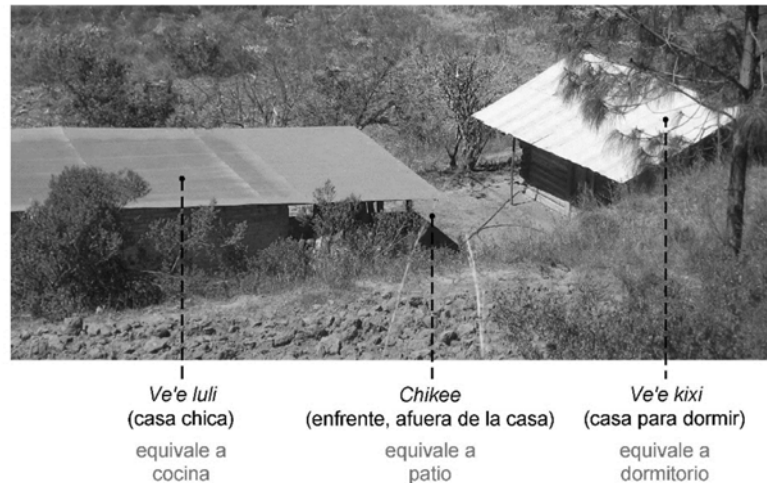


Figura 1.21: Vista de una *ve'e* en Plan de Guadalupe. Enero de 2010.

⁵² Hay que reconocer que Nundaco presenta varias maneras de disponer el espacio de la casa tradicional; para este estudio se retoma el modelo anterior por ser el más frecuente (Feria Pérez, 2010: 108-111). Además, existen algunos registros de modelos semejantes en las excavaciones arqueológicas. En los trabajos de excavación en Yucuita, Robles García (1988: 53, 75-81, 111) descubre una unidad doméstica perteneciente a la fase ramos (preclásico tardío del 300 a. C. al 200 d. C.), la cual presenta un área de preparación de alimentos adentro de un cuarto y, además, la unidad habitacional M7 se constituye de dos estructuras: una orientada al este y otra al oeste. En las investigaciones de Winter (Escamilla Ortiz, 2005: 102), éste compara las unidades habitacionales asociadas con templos de Tequixtepec-Chazumba de la fase ñuñe (400 a. C.-800 d. C.), de Huamelulpan y Yucuita, aquellos casos presentan dos residencias separadas por un patio y en uno de los lados se ubica un templo. También el mismo complejo ha sido identificado por Terraciano (2013: 307). Llama la atención que parte de las descripciones coinciden con la organización de las casas de Nundaco.

A pesar de las coincidencias anteriores, no hay que creer que este modelo aplica para toda la Mixteca ni para todos los grupos sociales, pues los autores señalados también han reconocido que la organización de la casa es variable, por ejemplo: Terraciano (2013: 306) menciona que la casa de la gente común es sencilla, constituida de una o dos construcciones, mientras que las casas de los caciques (gobernantes indígenas) son más complejas. Aun con las diferencias, los autores mencionados coinciden en que las construcciones se organizan alrededor del patio.

Vale la pena señalar que en Nundaco existen casas tradicionales de morillo de dos niveles, sin embargo, son casos poco frecuentes. Un caso se encontró en la cabecera municipal, otro en Yustella y uno más en Ojo de Agua, en los límites con el municipio de San Esteban Atlahuca. Estas casas de dos niveles también se organizan alrededor de un patio.

En una conversación, pensaba preguntarle a Fernando Santiago (comunicación personal, 27 de septiembre, 2016. Ciudad de México) acerca de las traducciones de la palabra *casa*, pero en vez de eso nos pusimos a platicar sobre el desastre que es mi hogar. Ya más tarde me preguntó sobre mis investigaciones para la maestría:

Fernando: ¿Qué vas a hacer ahora que vayas al pueblo?, ¿qué vas a investigar ahora?

Yo: Pues investigar sobre las casas de antes y sobre el Día de Muertos. ¿De casualidad no sabes por qué las casas están separadas?

Fernando: Pues se hacen las casas separadas porque allá hay espacio. Aquí en México las casas tienen cuartos porque son de *material* y así funciona. Como no hay espacio, pues todo tiene que estar junto, pero allá no. Como hay espacio allá, pues la gente puede tener varias casas separadas. Luego uno hace su casa, después dice: “Pues quiero otra casa” y así le va agregando las casas.

[...]

Yo: Cuando haga mi casa, ¿qué hago primero: la cocina o el dormitorio?

Fernando: Pues ahí depende, pues hay gente que hace primero su cocina, pero después hace la casa para dormir. Hay otros que hacen primero su casa para dormir y después la cocina, pues ahí depende de uno.

Yo: Si tengo mi dormitorio, ¿dónde cocino?

Fernando: Pues vas con un familiar o compartes la cocina con la familia, hasta que hagas tu propia cocina.

Fernando me explicó este ejemplo en español, a pesar de ello se puede apreciar cómo se maneja el concepto de *casa* y sus partes. Además, mencionó que las casas siempre se han hecho así. A partir de esta premisa, le pregunté a varias personas lo siguiente: “¿Por qué la casa para dormir y la casa chica están separadas?”. La mayoría me respondió: “Así siempre se ha hecho” o “Así es la costumbre”.

El espacio circundante a la *ve'e* (casa)

Para referirse al espacio interior y a las inmediaciones de la casa, se usa el término *ve'e* y otro que le antecede, por ejemplo: *yata ve'e* (atrás de la casa), *vi'e ve'e* (enfrente de la casa) o *sunku ve'e* (arriba de la casa). Los primeros dos ejemplos hacen referencia a lo que está alrededor de la *ve'e*, mientras que el último, al interior.

En este pequeño apartado primero se explicará cómo se ordena el espacio circundante e interior de la *ve'e*. Conocer ambas partes ayudará a tener una idea de cómo se organizan los objetos dentro de las construcciones y el contexto de la fiesta de Día de Muertos.

Parece que la configuración de la *ve'e* y de sus espacios dependen principalmente de la configuración topográfica del terreno, es decir, el sentido de la pendiente del terreno define la manera como se nombran los espacios circundantes de la casa. Para explicar el espacio alrededor, tomo como ejemplo una construcción (*ve'e*) que está en la ladera de

la sierra,⁵³ tiene forma de rectángulo y se orienta con respecto a la ladera: lo largo se orienta de manera paralela a como baja el terreno y, en cambio, lo ancho en perpendicular. En unas de las caras del lado largo de la construcción (*ve'e*) se ubica una puerta⁵⁴ (figura 1.22).

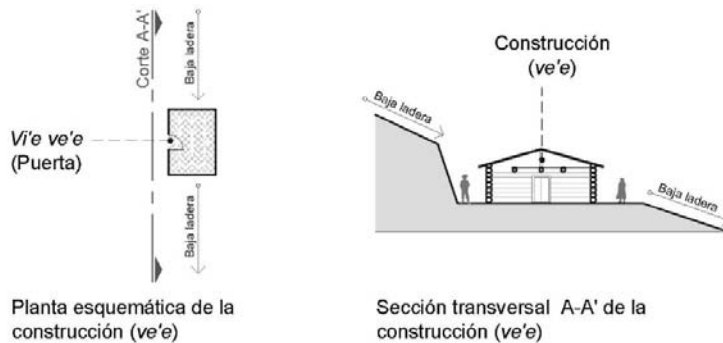


Figura 1.22: Ejemplo ilustrado.

Continuando con el mismo ejemplo, la construcción (*ve'e*) tiene cuatro espacios circundantes. Uno está al frente y el otro atrás, el frente siempre se ubica del lado de la puerta (*vi'e*) y se llama *vi'e ve'e* (enfrente de la casa),⁵⁵ mientras que la parte de atrás se ubica en la cara contraria y se llama *yata ve'e* (atrás de la casa). Los otros dos espacios están ubicados de acuerdo a la casa y a la ladera. Tomando como referencia la construcción, donde sube la ladera se llama *siki ve'e* (arriba de la casa) y donde baja la ladera se llama *chii ve'e*⁵⁶ (abajo de la casa) (figura 1.23 y 1.24). De acuerdo con Natalia Santiago Barrios (de Plan de San Antonio), este modelo también se aplica para los llanos.

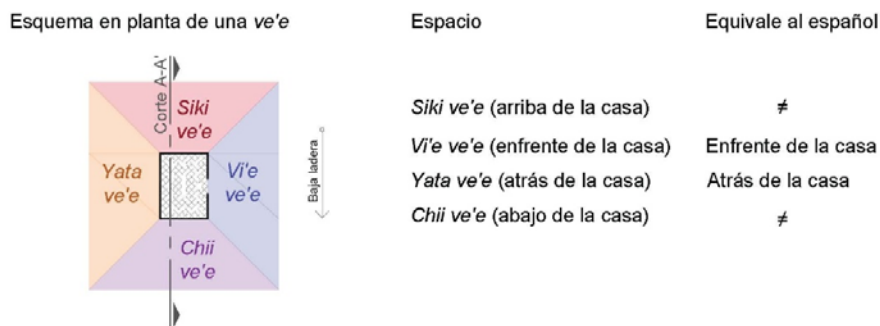


Figura 1.23: El alrededor de la construcción (*ve'e*) en planta.

⁵³ Gran parte de las *ve'e ja'ana* tienen un patio orientado este-oeste, sin embargo, otras tienen una orientación norte-sur; para ambos casos se observó que esto obedecía a la ladera o a la topografía de la sierra y no a los puntos cardinales. En una plática con una señorita, ella comentó que la ubicación de la puerta de la casa se debía a la salida del sol, de pronto se quedó callada y dijo que se debía a la bajada de la ladera. Esta situación llama mucha la atención, pues en la sierra la salida del sol a veces es engañosa y da la ilusión de aparecer desde el sur y no del este.

⁵⁴ Las *ve'e ja'ana* de Nundaco sólo tienen una puerta y las *ve'e material* pueden tener varias puertas.

⁵⁵ *Vi'e* significa 'puerta' o 'enfrente'.

⁵⁶ Vicky Pérez y varias familias mencionan que *abajo de la casa* se dice *chii ve'e*, pero otras familias mencionan que es *xee ve'e*.

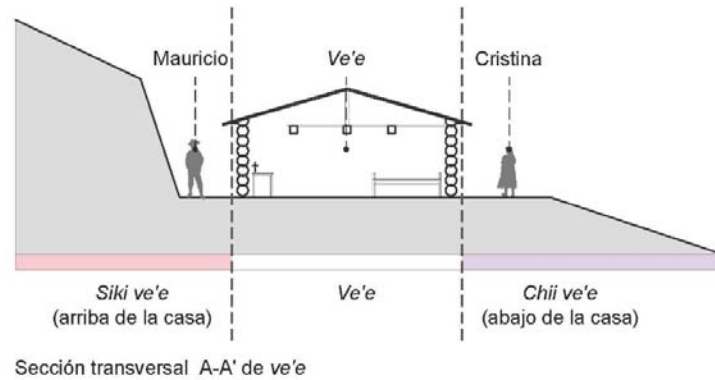


Figura 1.24: Ubicación del *siki ve'e* (arriba de la casa) y *chii ve'e* (abajo de la casa) en alzado.

En la ilustración anterior se propusieron dos personajes para señalar cómo opera el *siki ve'e* (arriba de la casa) y el *chii ve'e* (abajo de la casa), tanto como espacios como referencias de ubicación. En el dibujo, Mauricio está en el *siki ve'e* (arriba de la casa) y Cristina está en el *chii ve'e* (abajo de la casa).

El modelo anterior también se aplica en superficies llanas (*yoso*), aunque aparentemente es más complicado identificarlos. Vicky Pérez (comunicación personal, 24 de marzo, 2017. Tláhuac, Ciudad de México) comenta que, para estas situaciones, el *siki* (arriba) y el *chii* (abajo) son identificados por medio de la observación de la corriente de agua: “Hacia donde corre el agua es donde baja” o *chii* (abajo), mientras que “el sentido contrario” es el *siki* (arriba).

Dicho modelo se adapta a cada una de las construcciones que conforman la *ve'e*, por ejemplo: los cuatro espacios alrededor de la *ve'e luli* (casa chica) son nombrados de la siguiente manera: *siki ve'e luli* (arriba de la casa chica), *chii ve'e luli* (abajo de la casa chica), *vi'e ve'e luli* (enfrente de la casa chica) y *yata ve'e luli* (atrás de la casa chica). Saber esto permite a las personas precisar la ubicación de objetos y personas.

El espacio circundante al conjunto *ve'e* es más complejo. Como ya se mencionó, la *ve'e kixi* (casa para dormir) y la *ve'e luli* (casa chica) están enfrentadas y separadas por el *chikee* (enfrente, afuera de la casa) o *vi'e ve'e* (enfrente de la casa). De manera general, el conjunto puede tener un *chii ve'e*, un *siki ve'e*, un *vi'e ve'e* y dos *yata ve'e* (figuras 1.25 y 1.26).

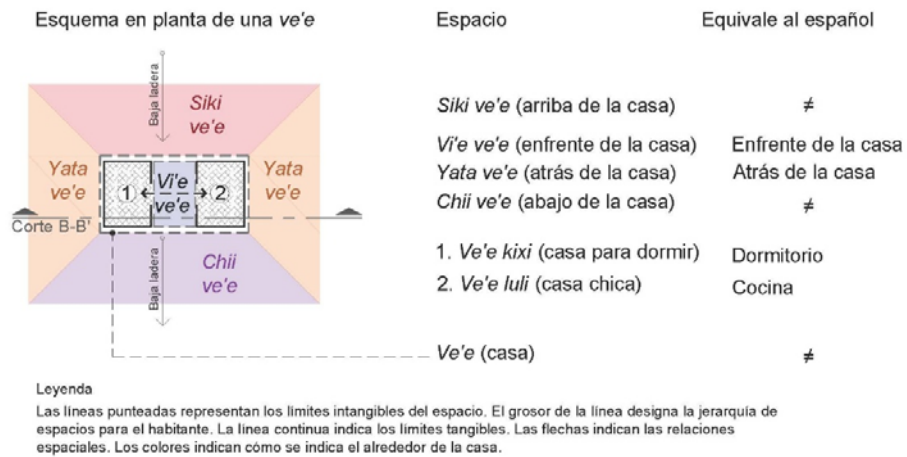


Figura 1.25: El alrededor de la ve'e (conjunto) en planta.

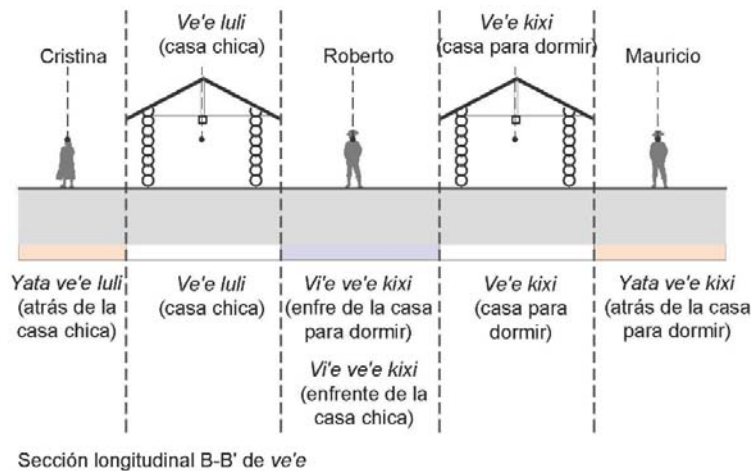


Figura 1.26: El alrededor de la ve'e (conjunto) en alzado.

En este caso se propusieron varios personajes para ejemplificar cómo ubicarlos en la casa, por ejemplo: Cristina está en el *yata ve'e luli* (atrás de la casa chica) y Mauricio en el *yata ve'e kixi* (atrás de la casa para dormir). Para el caso de Roberto, se puede enunciar de varias maneras, por ejemplo: Roberto está en el *vi'e ve'e*; Roberto está en el *vi'e ve'e kixi*; Roberto está en el *vi'e ve'e luli*, y Roberto está en el *chikee*. Como se observa, el espacio entre las construcciones recibe varios nombres; debido a ello, para la investigación se manejará *chikee* (enfrente, afuera de la casa).

El espacio interior de la ve'e (casa)

En este apartado se expone cómo se distribuye el espacio vertical en relación con las construcciones (*ve'e*), pues al parecer no hay términos que describan de manera concreta el espacio horizontal dentro de las construcciones (*ve'e*). Una posibilidad de describir dicho espacio horizontal sería en relación con el hombre.

De manera general, hay que considerar que parte de las construcciones (*ve'e*) de Nundaco cuentan con un tapanco y que entre éste y el techo se genera un pequeño espacio. Esta característica ayuda a definir cómo se distribuye el espacio en el sentido vertical.

El espacio vertical de la construcción (*ve'e*) se distribuye de la siguiente manera: *nu ñu'u ve'e* (piso de tierra de la casa) se refiere al piso; *inni vee* (casa) es el espacio que se habita, desde arriba del piso hasta el tapanco; *sunku ve'e* (arriba de la casa) se refiere a la parte de arriba de la casa, desde el tapanco hasta el techo; y *siki ve'e* (arriba de la casa) se refiere al espacio encima de la casa o sobre el techo de la casa (figura 1.27).

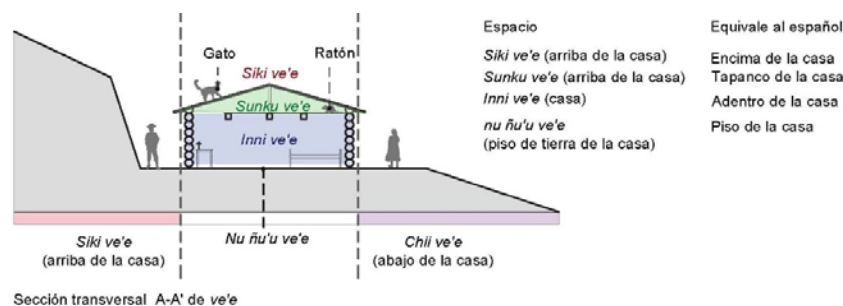


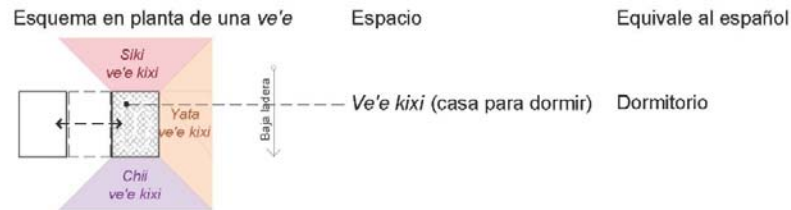
Figura 1.27: Distribución del espacio de la construcción (*ve'e*) en vertical en alzado.

En la ilustración anterior se puede observar cómo el *nu ñuu ve'e* (piso de tierra de la casa) y el *inni ve'e* (adentro de la casa) no presentan ninguna dificultad para ser identificados; caso contrario a *sunku ve'e* y *siki ve'e*, pues ambos se traducen como 'arriba de la casa', pero son diferentes, ya que el primero se refiere a *adentro* (*sunku ve'e*) y el segundo a *encima* de la construcción (*ve'e*). En la ilustración se proponen dos animales para señalar la diferencia entre *sunku* y *siki ve'e*. Por ejemplo: el ratón está en el *sunku ve'e*, así como lo muestra la ilustración, el animal está en el espacio entre el tapanco y el techo de la construcción (*ve'e*); por su parte, el gato está en el *siki ve'e*, es decir, arriba del techo de la construcción (*ve'e*). Cabe mencionar que este modelo de la distribución del espacio vertical se adapta para la *ve'e kixi* y la *ve'e luli*.

Es interesante observar cómo el *siki ve'e* es un espacio exterior en el sentido vertical y horizontal en referencia a la construcción, lo cual puede causar confusiones. Sin embargo, las personas dentro de su contexto cotidiano saben reconocer en qué momento se refieren al *siki* como espacio horizontal o como espacio vertical.

Saber cómo se distribuye el espacio dentro y fuera de las construcciones ayuda a comprender la forma en que la gente organiza algunos objetos dentro y afuera de la *ve'e kixi* (casa para dormir) y de la *ve'e luli* (casa chica).

A continuación hablaré de los componentes de la *ve'e*. Comenzaré con la descripción de la *ve'e kixi* (casa para dormir) o dormitorio, después de la *ve'e luli* (casa chica) y del *chikee* (enfrente, afuera de la casa).

Inni ve'e kixi (adentro de la casa para dormir)

La *ve'e kixi* (casa para dormir) tiene muros (*yika ve'e*) de morillo, adobe o tablones de madera, no cuenta con ventanas y las techumbres, por lo regular, son de lámina o teja de barro a dos aguas. Al interior cuenta con un tapanco (*sunku ve'e*) que cumple con la función de almacenamiento. El uso de los materiales mencionados y el tapanco generan que el espacio se mantenga frío.

La *ve'e kixi* (casa para dormir) es de carácter privado, ya que este espacio únicamente es accesible para la familia que habita la casa (*ta'a ve'e*) y personas de alta confianza. Funciona como dormitorio, así como para almacenar los alimentos y los objetos de valor. Además, ahí alberga el santo que protege el hogar y a quien se le reza en diversas circunstancias para favorecer a la familia de la casa (*ta'a ve'e*), en los ritos funerarios, Día de Muertos y por las actividades relacionadas al ciclo agrícola.

Dentro de la *ve'e kixi* se encuentra siempre la cama y el altar (*nunna santo o nundee santo*); la ubicación de ambos se relaciona con el *siki* o *chii ve'e*. En la mayoría de los casos, el altar se ha encontrado dentro de la *ve'e* del lado del *siki ve'e* y la cama en el lado contrario, es decir, del *chii ve'e* (figura 1.28).⁵⁷ Cabe resaltar que la cama no se puede orientar con la cabecera hacia el oeste (*guee gandii*) porque se dice que “atrae a la muerte de la persona” (Vicky Pérez, agosto, 2015. Yosongashe, Santa Cruz Nundaco).



Figura 1.28: El altar en el interior de la *ve'e kixi*. 12 de octubre de 2017.

Dentro de la casa para dormir se encuentran los alimentos, como son las carnes, los vegetales y las comidas preparadas debajo de la mesa del santo, en otras mesas o en

⁵⁷ Tomando como referencia la entrada de la *ve'e kixi*, todos los altares se ubican en la pared de la izquierda o de la derecha; al parecer, la mayoría de estos casos están relacionados con el *siki ve'e* y pocas veces con el *chii ve'e*.

tenates colgados del tapanco.⁵⁸ También hay otros objetos: rifles, televisión, botiquín, herramientas, cobijas, ropa y zapatos. En algunos casos, en la *ve'e kixi* se han encontrado molinos eléctricos (*molino ka'nu*), mesas, sillas y estufas de gas. Por último, en el *sunku ve'e kixi* se almacenan no sólo las herramientas, sino las mazorcas, y se cuelgan tanto las bolsas del mandado como los tenates.

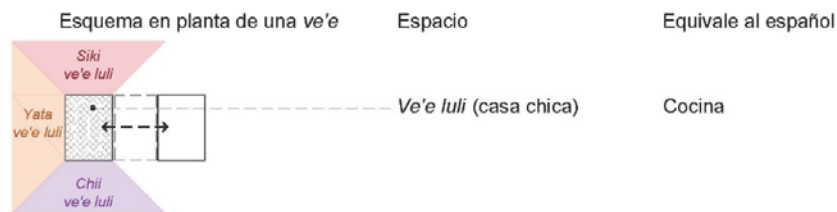
El espacio alrededor de la *ve'e kixi* (casa para dormir)

En el *yata ve'e kixi* (atrás de la casa para dormir), se encuentran en ocasiones los baños para bañarse y para defecar. En el *chii ve'e kixi* (abajo de la casa para dormir) está el *ita chii ve'e* (flores debajo de la casa), que corresponde a un área de plantas medicinales y frutales; a veces, ahí se ubica el lavadero. Además, las herramientas, el machete y el arado están recargados sobre una pared del lado del *chii ve'e kixi* o del *yata ve'e*. En algunos casos, se ha encontrado la *yaka ñiñi* (casa de la mazorca o granero) en el *siki ve'e kixi* (arriba de la casa para dormir) o en el *chii ve'e kixi* (abajo de la casa para dormir) (figura 1.29).



Figura 1.29: La casa de la derecha corresponde a una *ve'e santo* de morillo; la del centro, a una *yaka ñiñi*, y la casa de la izquierda, a una *ve'e kixi*. Noviembre de 2009.

Inni ve'e luli (adentro de la casa chica)



Algunas veces, la *ve'e luli* (casa chica) puede diferenciarse de la *ve'e kixi* por el sistema constructivo, en otros casos son exactamente iguales y sólo se diferencian por la función. Cuando la *ve'e luli* es distinta de la *ve'e kixi*, presenta las siguientes

⁵⁸ Los *tenates* son canastas hechas de palma. El tenate para cargar (*do'o yutu*) tiene un lazo para cargar con la cabeza o con los hombros; el tenate de tortilla o tortillero (*do'o tinti*) no cuenta con el lazo, es más pequeño y se usa para servir en la mesa durante las comidas.

características: muros (*yika ve'e*) de tablones de madera con cuatro soportes (*si'i ve'e*) en las esquinas, con techo a uno o a dos aguas y sin tapanco.

En la *ve'e luli* se juntan las mujeres para preparar los alimentos y hacer las tortillas. La hora de la comida es el momento de la convivencia, pues se reúnen todos los integrantes de la familia. Durante el almuerzo, la comida y la cena (*kasini*, *kusama* y *kuxini*),⁵⁹ la *ta'a ve'e* conversa sobre los problemas cotidianos, las historias referentes del pueblo y los mitos, estos últimos narran la manera en que la gente concibe el mundo.⁶⁰ En ocasiones, las personas duermen sobre un petate en el piso de la cocina (*nu ñu'u ve'e luli*).⁶¹ Cabe agregar que anteriormente las mujeres daban a luz tanto en la *ve'e luli* como en la *ve'e kixi*.⁶²

La mayoría de los objetos y áreas dentro de la casa chica se ubican hacia el *chii ve'e* y *siki ve'e*; en varios casos se ha observado el fogón o la lumbre (*ñuu*)⁶³ cerca del centro de la casa, es decir, casi enfrente de la puerta. El metate siempre se ubica cerca del fogón o de la lumbre (*ñuuu*); en cambio, la mesa, las sillas y los trastes tienen una ubicación variable.

El fogón es parte esencial de la cocina y se constituye principalmente de tres piedras llamadas *yuu yiyi nu ñuuu* (piedras *yiyi* para fuego), encima de ellas se colocan las ollas y los comales para la preparación de alimentos. Además, estas piedras están sobre una base de adobe, madera o pocas veces se ubican en el piso. En Yosondúa, las *yuu yiyi* son consideradas *sagradas* (Sánchez Sánchez, 2007: 6), mientras que en Nundaco se dice que están *vivas* y cuando no se cocina se debe apagar el fuego (*ñuuu*), pues en caso contrario se dice que se “quemar las piedras” y, en consecuencia, “Dios quema la cabeza” de la cocinera.⁶⁴ Vale la pena mencionar que el fuego está relacionado con los augurios de la casa, por ejemplo: cuando el fuego chifla, se dice que “llegarán visitas a la casa”; en contraste, otros dicen que, cuando el fuego explota, significa que “habrá visitas”. También la llama se relaciona con la purificación de las *anu* (alma) en el Día de Muertos.⁶⁵

Dentro de la cocina se encuentran diversos objetos: jícara de agua, tazas de agua, platos, cucharas, tenedores, abanicos o sopladores (*tivichi*), ollas (*cho'o*), comales (*jiyo*),

⁵⁹ La hora del almuerzo (*kasini*) corresponde de 10 a 11 a. m., mientras que la comida es en la tarde (*kusama*) y la cena (*kuxini*) en el atardecer o en la noche.

⁶⁰ La mayoría de las entrevistas para la investigación las realicé en la cocina, durante la comida y la cena, pues éstos eran los mejores momentos para poder conversar sobre los temas cotidianos o los relacionados con este estudio.

⁶¹ El petate (*yuu*) es un textil elaborado de palma de forma cuadrada o rectangular, es delgado, ya que su grosor no supera un octavo de pulgada. Este objeto se usa principalmente para descansar y dormir, se puede tender en el piso o encima de la cama. Cabe mencionar que anteriormente se usaba para envolver a los difuntos de Nundaco.

⁶² Vicky Pérez (comunicación personal, 15 de febrero, 2017. Ciudad de México) relata que anteriormente los bebés nacían en la casa o, en el peor de los casos, afuera de aquel espacio. Ahora las mujeres acuden a la clínica del Instituto Mexicano del Seguro Social o a hospitales privados para dar a luz.

⁶³ Es importante señalar que *ñuuu* (fuego) es diferente a *ñuu* (pueblo), ya que ambos no se pronuncian de la misma manera. El primer *ñuuu* tiene un sonido alto, la segunda *u* baja el tono y es más largo; en cambio, el segundo *ñuu* tiene un sonido constante en tono medio.

⁶⁴ Es posible pensar que *Dios* se refiera al fuego, pues, cuando se deja prendido el fuego y no se cocina, se dice que se quemar las *yuu yiyi* (tenamaxtle) y, en consecuencia, “Dios quema la cabeza” de quien dejó prendido el fogón. Esto mismo se puede relacionar con un relato del siglo XVIII en San José Tacubaya, el cual menciona el caso de una mujer que rociaba parte de una bebida a las piedras del fogón, a las que llama *el Viejo* (Huerta, citado en Masera y Flores, 2010: 214), es decir, se refería a Huehueteotl o dios nahua del fuego de acuerdo con Ocampo Rosales (2017). Además, en Yosondúa, estas tres piedras o tenamaxtles son consideradas sagradas (Sánchez Sánchez, 2007: 6) y también han sido descritas en Huajuapán de León, en la Mixteca Baja (Fuentes Ibarra, 2002: 67).

⁶⁵ Es posible que las piedras y el fuego de la cocina tengan dinámicas más complejas, las cuales pueden estudiarse con mayor detenimiento para futuras investigaciones.

sillas, mesas,⁶⁶ molino de mano (*molino luli*), metate (*yofoo*),⁶⁷ molcajete (*yuu jaxi ya'a*), tenate (*do'o yutu*), tortillero (*do'o tinti*), petate (*yuu*), cubetas de agua y máquina para tortilla (*máquina xita*) (figura 1.30).⁶⁸

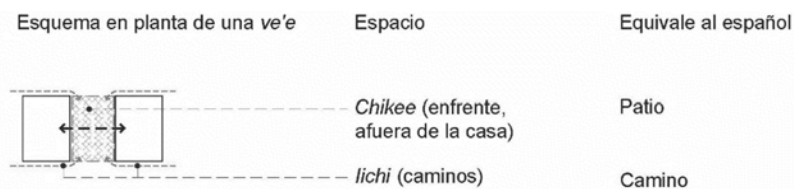


Figura 1.30: Interior de la *ve'e luli*. Mayo de 2010.

El espacio alrededor de la *ve'e luli* (casa chica)

En el *chii ve'e luli* (debajo de la casa chica) se ubica la leña recargada sobre la pared, en ocasiones, el lavadero y el temazcal o *ñi'i* (baño de vapor); también se localizan el *ita chii ve'e* (flores debajo de casa). Por último, en el *yata ve'e luli* (atrás de la casa chica) se puede encontrar el baño de vapor (*ñi'i*).

Chikee (enfrente, afuera de la casa)



⁶⁶ La métrica de las mesas es diferente en comparación con la de la Ciudad de México. Las sillas tienen asientos de 30 cm y una altura de 30 cm, mientras que las mesas tienen una altura de 50 a 55 cm. De acuerdo con mi experiencia, estas sillas son adecuadas para sentarse por unos minutos después de la jornada de trabajo, sin embargo, tras un largo periodo resultan incómodas y pueden entumecer las piernas.

⁶⁷ El metate (*yofoo*) es una piedra volcánica labrada con forma rectangular de 50 cm de largo y 30 cm de ancho. Este instrumento está constituido por dos componentes: una base de piedra rectangular ligeramente cóncava y otra piedra pequeña (*ndaa yofoo*) cilíndrica. Ambas piedras se presionan de atrás hacia adelante para triturar granos de maíz. Además, el metate se encuentra a una altura de 70 cm, mientras que los fogones a 60 cm. Es posible que esas alturas sean con fines prácticos.

⁶⁸ Terraciano (2013: 311) señala que las casas de los mixtecos de la colonia tenían metates, petates, tecomates, bancos de madera, maíz y ropa. A excepción del tecomate, los demás objetos aún se pueden observar en las casas actuales de Nundaco.

Como se ha visto anteriormente, hay varias maneras de referirse al espacio que se encuentra enfrente de las construcciones *ve'e kixi* y *ve'e luli*, como son *vi'e ve'e kixi*, *vi'e ve'e luli* o *chikee*. De los términos mencionados, se manejará *chikee* para designar a este espacio que en español corresponde al 'patio'.

El *chikee* tiene forma rectangular. En sus cuatro esquinas están los caminos (*iichi*) que conducen afuera del conjunto *ve'e*, conectan con otros espacios del terreno (*ñu'u*), otras casas o sitios distantes. Por lo general, el *chikee* es de tierra apisonada y a veces algunas familias lo decoran con concreto, piedra laja o adoquín.

El *chikee* es un espacio multiusos, ya que se usa para dormir por las tardes y en las noches calurosas,⁶⁹ elaborar la ropa en telar de cintura, construir sillas y mesas, poner a secar, escoger y desgranar la mazorca, limpiar las semillas y realizar reuniones. Cabe aclarar que las visitas pueden ser atendidas en la cocina, pero el patio tiene una mayor capacidad para recibir invitados (más de veinte personas); por ello es idóneo tener un patio grande (*chikee ka'nu*) para los eventos, tales como las cenas de los ritos funerarios y las comidas en familia (*ta'a ñati*) en el Día de Muertos (figura 1.31).⁷⁰



Figura 1.31: Señoras comiendo en el *chikee*. 28 de enero de 2010.

Los objetos que se encuentran en el *chikee* son variables, pero es muy común encontrar sillas. Algunas familias tienen en el patio su taller de trabajo con madera para construir sillas y mesas, las cuales venderán en otros lugares de la Mixteca o en Tlaxiaco.⁷¹

Ita chii ve'e (flores debajo de la casa)

Este espacio delimita el patio y es el único sitio donde se siembran diversas flores, plantas medicinales y comestibles, así como árboles frutales cerca de la casa.⁷² Aunque

⁶⁹ Vicky Pérez (comunicación personal, 2015. Iztapalapa, Ciudad de México) narra que en su infancia solía dormir en el *chikee* en las noches calurosas de verano.

⁷⁰ Para Vicky Pérez (comunicación personal, octubre, 2016. Iztapalapa, Ciudad de México), es importante un patio grande para las fiestas y las reuniones, porque las familias son grandes.

⁷¹ Además de la agricultura, la construcción de mesas y sillas es un medio de sustento para las familias de Nundaco. Se decía que anteriormente la gente (los hombres) viajaba a varias partes de la Mixteca y la costa para vender sus sillas. Estos relatos coinciden con la etnografía de Fabila Montes de Oca (2010 [1956]: 184-185) de la Mixteca de la Costa.

hay árboles y arbustos de diferentes especies alrededor de la casa, el *ita chii ve'e* tiene una mayor variedad y densidad de vegetación, la cual se utiliza principalmente para el autoconsumo, la ornamentación y el uso medicinal; con dichas plantas medicinales, la gente cura algunas enfermedades de los habitantes de la casa. En ocasiones se han encontrado plantas para tratamientos terapéuticos (*limpias*), como es el caso de la ruda (*Ruta graveolens*), que se dice que funciona como una protección de la casa o para uso medicinal.

Como se mencionó anteriormente, en este espacio se encuentran los tendederos y el lavadero (figura 1.32). También ahí se matan los animales pequeños, como gallinas y conejos, para el consumo de la familia (*ta'a ve'e*) y de las *anu* que se dicen que vienen en el Día de Muertos.⁷³



Figura 1.32: En la fotografía se pueden observar los colores de las diferentes especies vegetales que conforman el *ita chii ve'e*. Además, hay trastes y otros artefactos de uso cotidiano. 5 de noviembre de 2009.

Ve'e (casa) como 'conjunto'

A continuación, se muestran los planos de conjunto de la *ve'e* (figuras 1.33-1.35) para tener clara la ubicación de los espacios que he descrito anteriormente. Además, es importante considerar a la *ve'e* como un conjunto, ya que las actividades de las personas pueden involucrar varios espacios mencionados.

⁷² Alrededor de las casas se han encontrado las siguientes plantas: durazno (*Prunus persicum*), capulín (*Prunus salicifolia*), chirimoya o *nuna* (*Amnona cherimola*), granada china o alguna especie de curuba (*Passiflora mollissima*), nispero (*Eriobotrya japonica*), manzana (*Malus domestica*), alcatraz o cartucho (*Zantedeschia aethiopica*), ruda (*Ruta graveolens*), nopal (*Opuntia* spp.), chamizo (*Barkleyanthus* sp.), limón (*Citrus citricus*), cempasúchil o *ita diyi* 'flor de muerto' (*Tagetes erecta*), hierba del espanto o *yuku kuintú* (al parecer se trata de *Salvia* sp.), maguey pulquero o *yabi* (*Agave* sp.), aguacate (*Persea americana* var. *drymifolia*) y zapote blanco (*Casimiroa edulis*) (Feria Pérez, 2010: 108). A excepción del chamizo y de la hierba del espanto, varias plantas no pertenecen al ecosistema del bosque de pino-encino.

⁷³ Anteriormente, la gente solía poner la ropa y los trastes sobre las ramas de los arbustos del *ita chii ve'e*.

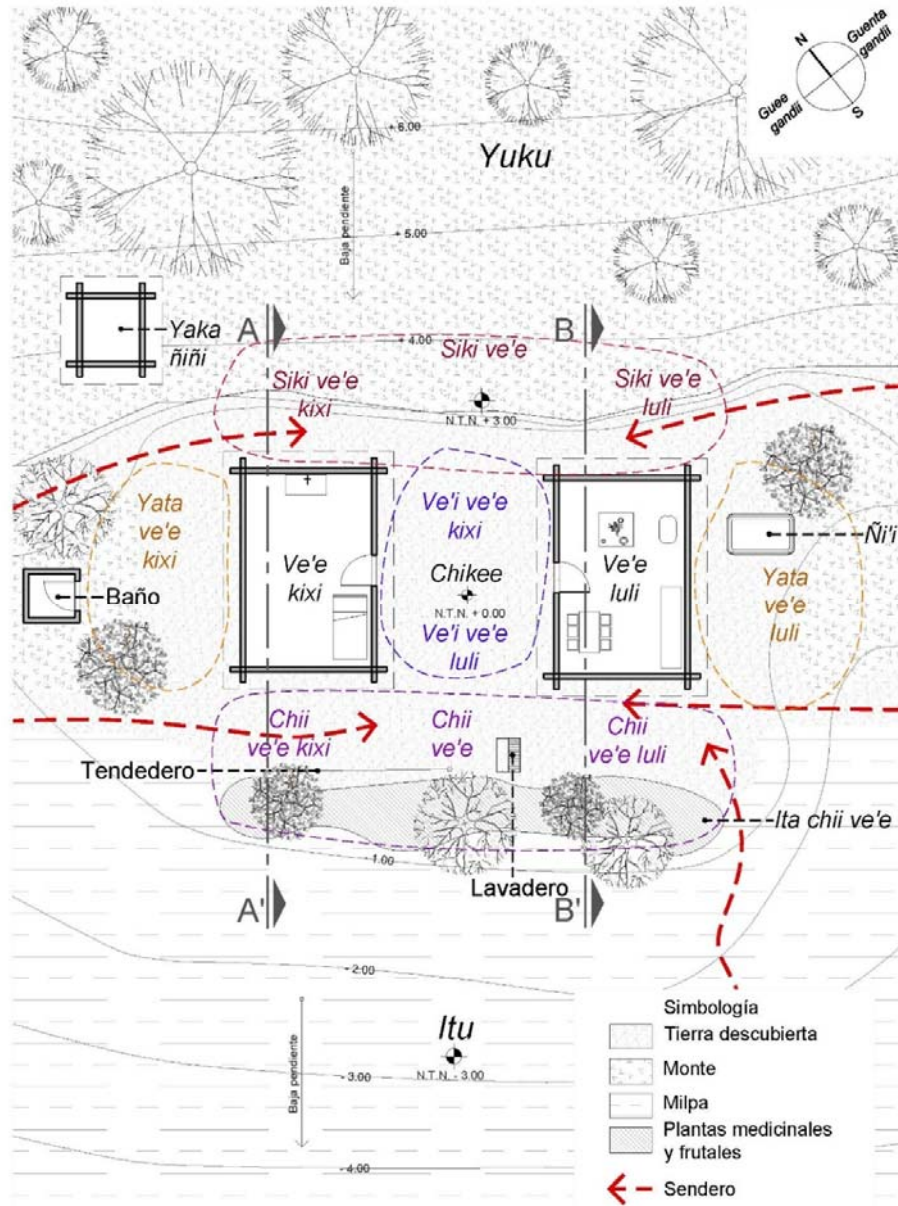


Figura 1.33: Plano de ejemplo de conjunto *ve'e* con sus espacios alrededores.

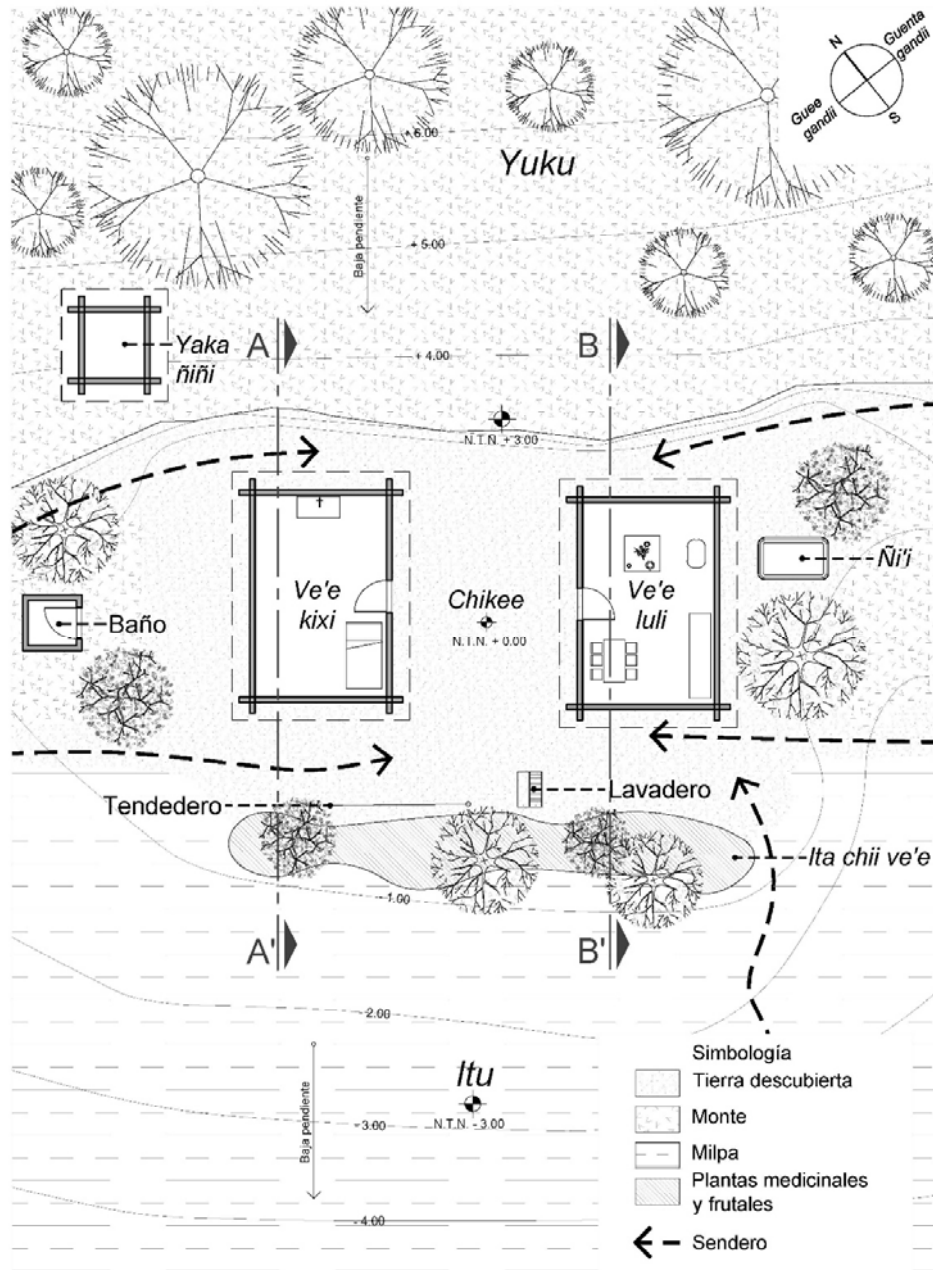


Figura 1.34: Plano de ejemplo de conjunto *ve'e*.

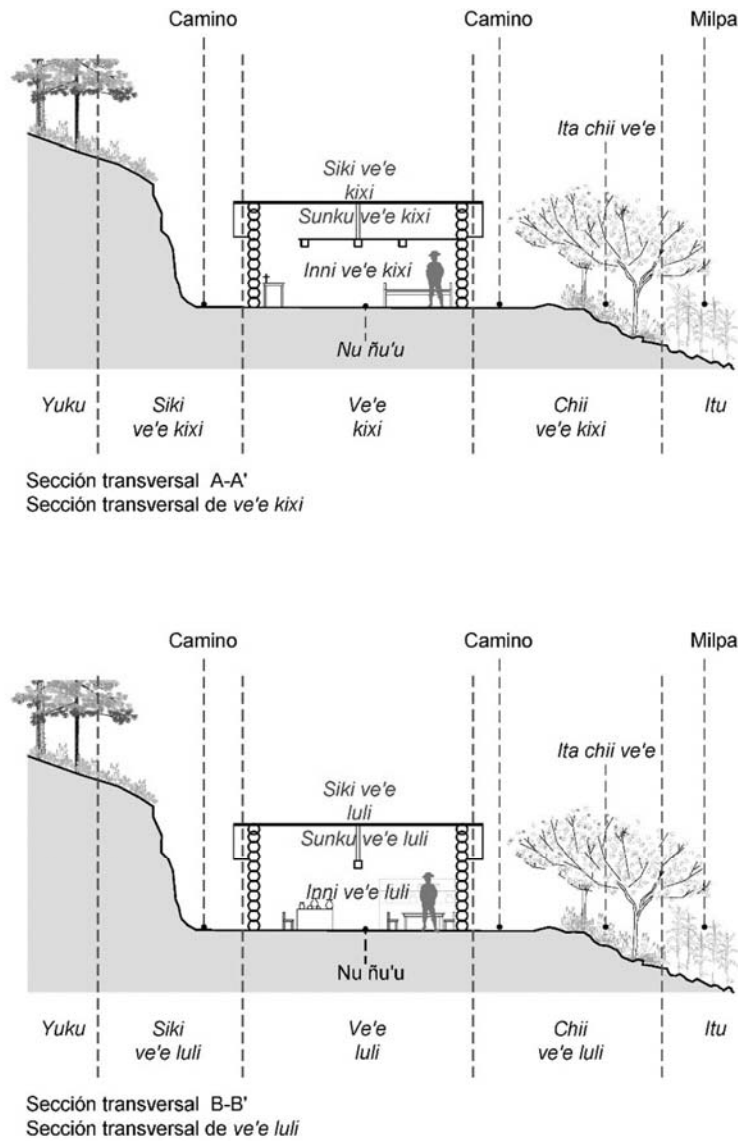


Figura 1.35: Corte de la *ve'e kixi* y la *ve'e luli*.

Las actividades cotidianas de las personas son complejas, pues se realizan en diversos espacios de la *ve'e* y en otros espacios del *ñu'u*, es decir, integran la milpa y el monte. Es importante resaltar que algunas labores en estos tres espacios (*ve'e*, milpa y monte) del *ñu'u* se ven afectadas por la temporalidad, es decir, dependen del ciclo anual, el ciclo festivo y los eventos de la *ta'a ve'e* (familia de la casa).

Cualquier actividad que se realice en la *ve'e* implica varios espacios del conjunto, por ejemplo: cocinar es una actividad básica realizada por las mujeres para la vida diaria y las fiestas, de tal modo que incluye los ritos funerarios y el Día de Muertos. Dicha labor requiere al menos de la recolección de objetos y alimentos que están aparentemente dispersos: la leña en la pared del *yata* o *chii ve'e luli*, los alimentos y las cazuelas que están en la *ve'e kixi*, las cazuelas en el lavadero del *ita chii ve'e*, la mazorca almacenada en la *ve'e kixi* o en el *yaka ñiñi* y a veces las sillas del *chikee*. Ya con algunos de los objetos y alimentos, se procede a la elaboración de los alimentos, acción que puede

durar entre tres y cuatro horas. A pesar de la complejidad, esta rutina diaria de la *ve'e* siempre ha funcionado así.

Las prácticas del Día de Muertos y los ritos funerarios se realizan principalmente en la *ve'e kixi*. La preparación de los alimentos es muy importante en ambos casos porque la familia (*ta'a ve'e*) alimenta a los asistentes del funeral y se dice, también, que al *anu* (alma) del recién fallecido. Como mencioné anteriormente, esta actividad complejiza el uso del espacio de la *ve'e*, pues a veces se utiliza el *chikee* (patio) para cocinar y el *siki ve'e* (arriba de la casa) o el *chii ve'e* (debajo de la casa) para matar animales. Cuando en las casas no hay una *ve'e luli*, la *ta'a ve'e* cocina en el patio o en la cocina de algún familiar cercano (*ta'a ñati*). Asimismo, hubo un caso de una familia que realizó los ritos funerarios en otro lugar porque la casa del difunto no contaba con una *ve'e luli*.

Considerar a la casa como un conjunto es importante para la interpretación de eventos, tales como la aparición de los animales durante el Día de Muertos y los ritos funerarios, lo cual se verá más adelante.

Ve'e santo (casa del santo)

Algunos conjuntos (*ve'e*) cuentan con un espacio conocido como *ve'e santo*, cuyo origen se debe al crecimiento y al decrecimiento de la familia de la casa (*ta'a ve'e*). El patrón de residencia es patrilocal, cuando la pareja tiene demasiados hijos o decide vivir en la casa de los padres, los hombres del hogar construyen nuevos dormitorios (*ve'e kixi*) para los nuevos miembros. Posteriormente, los hijos dejan el hogar y algunas *ve'e kixi* cambian de uso: se vuelven almacenes, casas para huéspedes o, en ocasiones, la casa del santo (*ve'e santo*). Es importante resaltar que no todas las casas cuentan con la *ve'e santo*, por las circunstancias mencionadas (figura 1.36).

La *ve'e santo* y la *ve'e kixi* son iguales y sólo son diferenciadas por su función. Como se señaló líneas arriba, la *ve'e kixi* se usa para dormir y almacenar alimentos todos los días, mientras que la *ve'e santo* tiene otro altar y alberga al santo más importante que protege el hogar, por lo que tiene mayor carga religiosa. En el altar de la *ve'e santo* se realizan las ofrendas del Día de Muertos, los ritos funerarios y los rezos relacionados con el ciclo agrícola. Además, la *ve'e santo* cumple con la función de una casa para huéspedes.

La transformación de la *ve'e* (casa) según el crecimiento y decrecimiento de la *ta'a* (familia)

La distribución espacial de la *ve'e* puede cambiar de acuerdo con el crecimiento de la familia, esto se debe al aumento del número de hijos e hijas o que los hijos formen nuevas familias. Debido a ello, existe la necesidad de ampliar los espacios y, en un futuro, construir nuevas *ve'e ka'nu*, *ve'e santo*, *ve'e kixi*, *ve'e almacenes*, *ve'e molino*⁷⁴

⁷⁴ La *ve'e molino* alberga la máquina que muele nixtamal y, a su vez, funciona como un almacén.

y *ve'e luli*.⁷⁵ Los nuevos espacios, por lo general, se organizan alrededor del *chikee* (patio).

Del mismo modo, la *ve'e* se puede vaciar de habitantes y, con el transcurso del tiempo, cambiar de usos, por lo que sus designaciones también se modifican, por ejemplo: una *ve'e kixi* o *ve'e ka'nu* en el futuro puede volverse una *ve'e luli* o una *ve'e santo* (casa del santo); sin embargo, una *ve'e luli* ya no puede usarse como *ve'e ka'nu* o *ve'e santo* (figura 1.36).⁷⁶

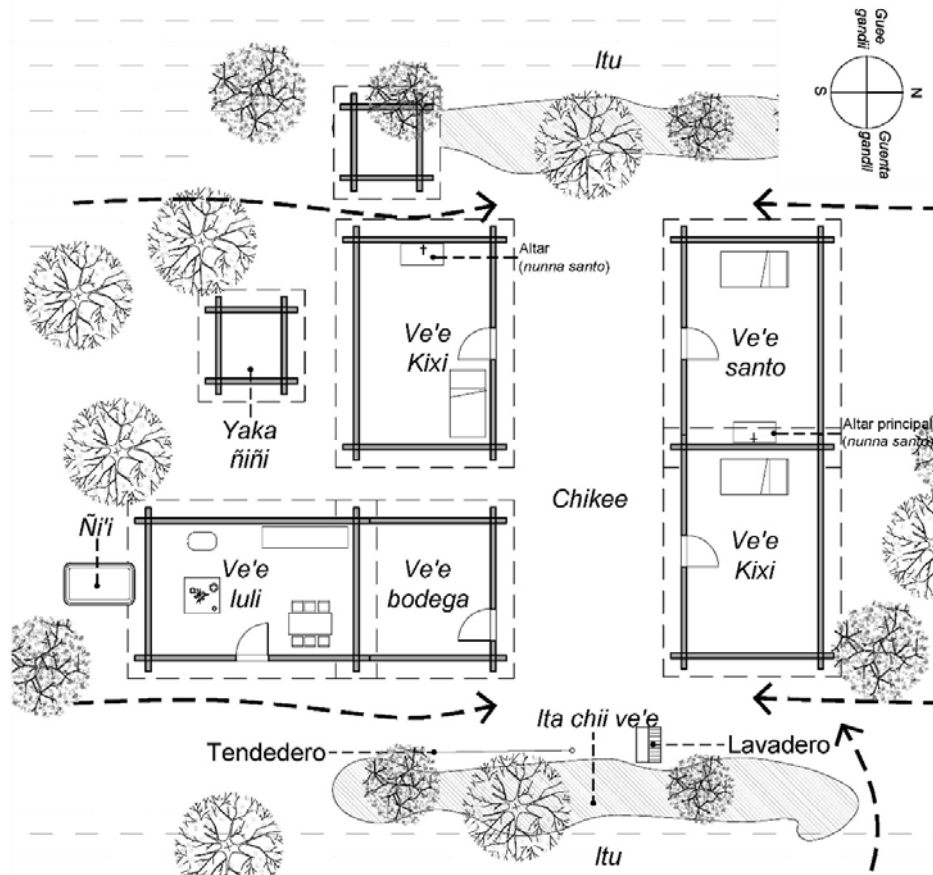


Figura 1.36: Esquema de una casa (*ve'e*) con *ve'e santo* y otras *ve'e*.

Cuando fallece la pareja que fundó la casa, este espacio es abandonado, o la pareja, antes de morir, cede el inmueble al hijo menor de la familia.⁷⁷ La herencia de la casa al hijo menor es una práctica común entre los ancianos, no obstante, las familias más

⁷⁵ Los investigadores Romney y Romney (1966: 40, citados en Lind, 1973: 35) hacen mención del crecimiento de la familia y del *household*, lo cual genera que agreguen nuevas casas. En su texto se puede observar cómo ellos no utilizan el término *ve'e*, sino *households*. Además, Michael Lind (1973: 35) menciona que el hogar ha mantenido varios rasgos desde periodos prehispánicos.

⁷⁶ La *ve'e luli* está en contacto constante con el fuego, situación que acelera la degradación de sus materiales al grado de quedar inutilizable y posteriormente se desmantela o se cae la construcción. Debido a esto, es difícil que la *ve'e luli* pueda usarse para otros propósitos, a diferencia de las otras construcciones (*ve'e*), las cuales pueden cambiar de uso.

⁷⁷ Robichaux (2002: 75) señala que, en Mesoamérica, la casa la hereda el último hijo y, a su vez, a él le corresponde cuidar de los padres. En Nundaco, actualmente se mantiene parte de esta práctica, pues los hijos menores heredan la casa de sus padres por *costumbre*, sin embargo, hay casos en los que el último hijo ha migrado o es incapaz de cuidarlos, por ello los otros hijos se hacen cargo de sus progenitores. En otros casos, los ancianos son llevados a la ciudad por largos periodos, pero regresan a Nundaco antes de morir.

jóvenes no la aplican, ya que esperan que el último hijo sea recíproco con sus padres, y en caso contrario pierde su derecho a heredar.

7. *Ve'e ñuu* (iglesia)

Ve'e ñuu se puede traducir literalmente como la “casa del pueblo”, no obstante, tratar de explicar de esta definición generaría demasiada especulación⁷⁸ y en este trabajo interesa conocer el espacio de la iglesia, porque es importante para la gente de Nundaco y ahí se lleva a cabo el culto católico hacia Dios y a los santos. Además, para la realización de las fiestas del municipio, los sacramentos, el novenario y el cabo de año son necesarias las misas de la iglesia (a veces en el panteón o en el bosque), para pedir favores a Dios y a los santos. Vale la pena agregar que adentro de este edificio están las imágenes de los patronos de las agencias (*táka ñuu luli*) y parajes (*ñuu luli*) del municipio, a los cuales la gente les tiene fe.

Actualmente, existen varias iglesias en las localidades (agencias y algunos parajes) más importantes del municipio, como son San Andrés Ojo de Agua, San José Yatandoyo, Chalma Yutacuan, Plan de San Antonio, San Marcos Loma Ñuhu-Cua, dos templos en San Isidro Vista Hermosa y en la cabecera municipal de Nundaco. De las iglesias mencionadas es conveniente estudiar la iglesia de la cabecera municipal, porque es la más importante, antigua y ahí se celebra la misa de Día de Muertos. Para la investigación del edificio, se abordará brevemente su historia y su relación con la muerte.

Breve historia de la iglesia a través de la tradición oral

Las publicaciones sobre el territorio de Nundaco son escasas, por ello, es difícil saber en qué momento se fundó la iglesia en el municipio. Martínez Gracida infiere que Nundaco fue fundado en el año 1592 por personas originarias de Tlaxiaco (Martínez Gracida citado Alavez Chávez, 2006: 156). Sin embargo, Aguilar (2015: 129-142) señala que Nundaco ya existía bajo el nombre de Santa Cruz para finales del siglo XVI y, además, era parte de la República de Indios de Ocotepc, lo cual se puede apreciar en el *Lienzo de Ocotepc*, que fue posiblemente facturado en el año de 1580. Este códice llama la atención porque aparecen las iglesias de los poblados que conformaban Ocotepc, incluyendo a Nundaco, pero la iglesia de Santa Cruz (Nundaco) tiene su puerta hacia el este, mientras que las demás iglesias hacia el sur. Se desconoce si se hizo a propósito o fue un error, pues varias iglesias actuales de la Mixteca Alta tienen la puerta hacia el

⁷⁸ En Nundaco, *ve'e ñuu* se traduce como ‘casa de pueblo’. En contraste, durante la Colonia se tradujo como *huahi ñuhu* ‘casa de Dios’ (Terraciano, 2013: 596). En Yosondúa no está claro si se trata de *veñu'u* (casa de tierra) o *veñu'un* (casa de fuego) para referirse a ‘iglesia’ (Instituto Lingüístico de Verano, 2012), lo cual genera confusión. Considerando la relación del *ñu'u* con las entidades o los dueños, es posible considerar que Nundaco pudo haber manejado el término *ve'e ñu'u* para referirse a ‘iglesia’.

oeste.⁷⁹ Con ayuda del *Lienzo* se puede inferir que la primera iglesia de Nundaco ya existía para finales del siglo XVI (figura 1.37).



Figura 1.37: Aguilar Sánchez logró identificar los pueblos indicados en el *Lienzo de Ocotepec* con ayuda de la geografía actual. Además, señala que el norte se ubica hacia la derecha (2015: 129-142). Imagen retomada de su artículo “Tiempo y espacio en el lienzo de Santo Tomás Ocotepec” (2015: 136).

De acuerdo con la tradición oral, Nundaco se estableció en Ñuku Vee (Alavez Chávez, 2006: 155-156), podría pensarse que a un lado del actual río Ñuku Vee, a un costado de la loma (ladera este) donde está la actual cabecera municipal, posiblemente ahí se ubicó la primera iglesia y, en la cima de la loma, el panteón. Según Alavez Chávez, la iglesia (*ve'e ñuu*) de Nundaco cambió de ubicación a la cima de la loma en el año 1750 y terminó de construirse en 1772 (2006: 155-156). En la narrativa, también se habla sobre la reubicación de la iglesia, pero los relatos lo atribuyen a los antepasados (Reyes Sánchez, 2008: 49-51) o a la cruz (Feria Pérez, 2010: 43). Siguiendo a Evaristo Feria, la iglesia de 1772 fue construida de madera, la cual fue destruida posteriormente por un incendio. Además, Evaristo señala que en 1913 se hizo la nueva iglesia de adobe y por muchos años tuvo un techo de zacate, así como las antiguas casas de Nundaco. Por último, valdría la pena mencionar que alguna vez existió una iglesia en el actual panteón de Nundaco, pero de ello se sabe muy poco.

En 2006 se construyó el atrio para la iglesia, se terminó de construir la cúpula del edificio, se agregaron dos campanarios y se anexó una edificación llamada *curato*, la cual se usa para catecismo y como bodega. Durante los trabajos para la construcción del atrio se realizaron excavaciones, en las que se encontraron los huesos de los antepasados, pues ahí estuvo el antiguo panteón (Feria Pérez, 2010: 50).

La iglesia actual se ubica en la cima de la loma de la cabecera municipal de Santa Cruz Nundaco. La iglesia forma parte de un conjunto que podría llamarse *centro urbano*, y se ubica entre las calles de Ignacio Zaragoza, Juan Álvarez, Constituyentes y Leyes de Reforma (Feria Pérez, 2010: 90-91). Al sur de la iglesia se ubica el curato y la calle Ignacio Zaragoza; al este, la clínica de salud; al norte, la plaza del kiosco, la cancha de basquetbol y el palacio municipal (*ve'e ti ñuu*); y al oeste, el atrio.

⁷⁹ Las iglesias de Santa María Cuquila, Santiago Nundiche, Santo Tomás Ocotepec, Santa Cruz Nundaco, así como la antigua y actual iglesia de Tlaxiaco, tienen sus puertas orientadas hacia el oeste.

Los muros de la iglesia son de adobe, mientras que el techo y los campanarios son de concreto. La planta arquitectónica de la iglesia es de forma rectangular. El presbiterio se ubica dentro del edificio hacia el este; y al fondo, los retablos e imágenes de Jesucristo y la Virgen María. En los muros norte y sur se ubican las imágenes de los santos; a lo largo de la nave, las bancas para que las personas tomen asiento. Al oeste se encuentra la puerta principal y arriba de la puerta hay un segundo piso para uso del coro de la iglesia (figura 1.38). Cabe mencionar que en el municipio no hay explicaciones sobre la disposición espacial de la iglesia.⁸⁰

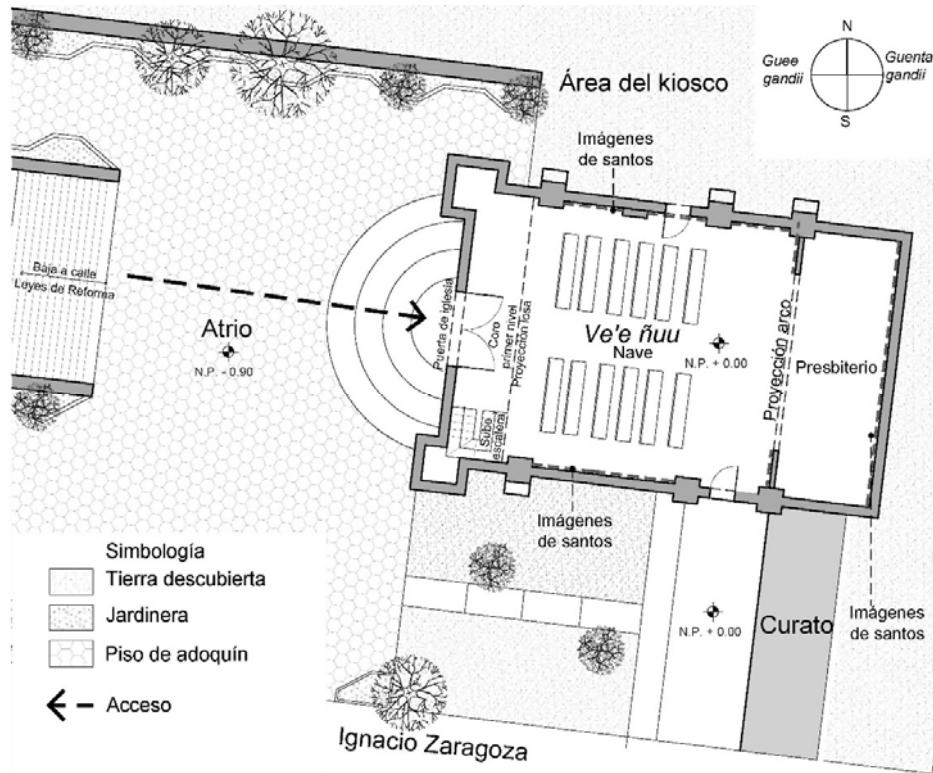


Figura 1.38: Esquema de distribución de la iglesia de Nundaco.

La iglesia y la muerte

Para el tema de la iglesia, me limitaré a las funciones sacras que la población de Nundaco asocia a la muerte. En particular me centraré en los sacramentos asociados al destino *post mortem* del *anu* (alma); a los ritos funerarios conocidos como novenario (*kivi iin*) o cabo de año (*xini kuiya*); la misa, así como a la puerta y la campana.

Los sacramentos de la iglesia católica juegan un papel importante para la conformación de la persona, pues el sacramento del bautismo y el matrimonio, se cree, le otorgan

⁸⁰Al parecer, en Nundaco se adoptan los cánones arquitectónicos de las iglesias católicas, posiblemente se basen en las iglesias dominicas circundantes. Las iglesias católicas suelen orientarse de este a oeste, donde el altar se ubica hacia el este, por cuestiones de iluminación; además se asocia con la venida de Cristo y el sol naciente. La entrada se ubica al oeste del edificio, mientras que el coro se encuentra en un tribunal arriba de la puerta (Fletcher, citado en Wikipedia, 2017).

nuevas características al cuerpo. Se piensa que, cuando un bebé nace, tiene la “sangre dulce”, por lo tanto, esto lo hace propenso a que “las brujas lo chupen”, pues les gusta este tipo de sangre. El alma (*anu*) de un niño muerto en estas condiciones viajará a un lugar llamado la Oscuridad. Por ello, el sacramento del bautismo se vuelve importante, porque el agua bendita “contiene sal”⁸¹ y hace salada la sangre del niño, en consecuencia, su sangre aleja a las brujas; además, le da la *luz* y, si llega a morir, su alma (*anu*) se volverá un angelito (*anu luli*) que podrá ir a la “gloria de Dios”, es decir, al Cielo. El matrimonio también es importante para la persona, pues este sacramento le otorga la *luz* a la persona. Cuando fallece una persona casada, su *anu* tiene la posibilidad de ir a la “gloria de Dios”, pero en caso contrario irá a la Oscuridad,⁸² ahí los hombres contraerán matrimonio con una zorra y las mujeres con un tecolote.⁸³

Cuando las personas mueren, es necesaria la realización de diversos ritos funerarios, los cuales se conocen en Nundaco como *novenario* (*kivi iin*) y *cabo de año* (*xini kuiya*); estos ritos ayudan al *anu* para su viaje y establecimiento en su destino *post mortem*. Los ritos van acompañados de rezos católicos en español en la casa del difunto, el panteón y diversas misas en la iglesia de Nundaco. La primera misa se realiza para el entierro; la segunda, al término del novenario, y la tercera para el cabo de año. Aunque posteriormente se profundice un poco más sobre los ritos, es importante señalar que las misas de la iglesia son para “interceder por el difunto” y para que “el difunto interceda por nosotros ante Dios”, esto es, pedir a Dios para que proteja al recién fallecido, y a la vez el muerto pedirá a Dios que cuide a las personas vivas, en especial a sus seres queridos.

A excepción del nacimiento del niño Dios (Navidad) y el Día de la Virgen, la mayoría de las fiestas están vinculadas a la muerte, ya que en muchos casos celebran el fallecimiento de los santos del municipio. Esto se ve claramente en los preparativos, ya que en muchos casos se realizan rezos semejantes a los ritos funerarios para atraer el *anu* del santo. Para el caso del Día de Muertos, pocas familias hacen rezos semejantes a los ritos funerarios para el 1 de noviembre y además se celebra una misa para la fiesta.

Otro aspecto relevante de la iglesia es su campana, la cual se toca todos los días por la costumbre y es considerada *sagrada* (figura 1.39). Se toca a las 7:00 a. m., al medio día y a las 6:00 p. m.; su sonido es escuchado por todo el municipio. Cada golpe de la campana corresponde a tres golpes por segundo aproximadamente.⁸⁴ Cuando se realizan las misas para los recién fallecidos, la campana se toca de otra manera, pues cada golpe se hace en intervalos variables, a veces cada 30 segundos o 1 minuto. Esta manera de tocar la campana indica que alguien murió en Nundaco y se dice que su sonido suena en Putla (ubicado al oeste) y en un lugar llamado *Ñuu Ji'i* (Pueblo de Muerte).

⁸¹ El 9 de noviembre de 2017, se observó cómo un *rezador* preparó agua bendita: primero vertió agua de la llave en una cubeta con flores, después tomó una bolsa de sal y la roció en la cubeta aparentando dibujar una cruz sobre ella. Lo hizo de arriba hacia abajo, de izquierda a derecha, mientras repetía las siguientes palabras: “En nombre del padre, del hijo... ¿Ves?, es muy fácil”. Al finalizar este acto, aseguró que ya estaba bendecida el agua.

⁸² En Nuyoo se menciona que, cuando las personas mueren sin recibir los rezos de los ritos funerarios o sin contraer matrimonio o sin bautizar, sus almas, al morir, van con el *tachi* (diablo); en los últimos dos casos se dice que caminan hacia la Oscuridad. El bautismo y el matrimonio dan la *luz* a la persona para que pueda ingresar al reino de Dios (Monaghan, 1995: 58, 64-65). Las explicaciones sobre estos sacramentos en Nuyoo y Nundaco contrastan con el dogma católico del siglo XVIII, el cual decía que las personas recién bautizadas podían ir al Cielo sin pasar por el purgatorio (Wobeser, 2015: 155). Esto quiere decir que no es posible equiparar la Oscuridad con el purgatorio.

⁸³ Aurelia Feria explica que, cuando mueren las personas no casadas, su alma se va a la Oscuridad. Ahí las mujeres se casan con un tecolote y los hombres con una zorra (comunicación personal, 28 de diciembre, 2016. Santa Cruz Nundaco, Oaxaca).

⁸⁴ En lenguaje musical, cada golpe de la campana para la mañana, tarde y noche se hace en un intervalo de un tiempo (negra) a 160 BPM (golpes por minuto).



Figura 1.39: a) Misa de cabo de año adentro de la iglesia. b) Misa de la fiesta de la Santa Cruz; en el campanario de la derecha se puede observar la campana sagrada.

Los abuelitos de antes contaban que la campana del pueblo es sagrada, decían que, cuando moría alguien en Nundaco, se tocaba la campana como lo hacen el día de hoy, pero el sonido de la campana de nuestra iglesia se llega a escuchar hasta Putla y también en *N̄uu Ji'i*. Y los abuelitos tenían razón, pero sorprende que esta campana se escuche hasta muy lejos (Juvenal, comunicación personal, 2 de enero, 2017. Centro, Santa Cruz Nundaco).

8. *Nuñaña* (panteón)

Es importante resaltar este espacio, pues se liga con el destino del *anu* (alma) y con el Día de Muertos. Durante los preparativos para la fiesta, la gente limpia este espacio, y, al finalizar la festividad, se visitan las lápidas el 2 de noviembre. Considero pertinente describir este espacio para entender parte de las actividades que se realizan ahí.

El panteón, *nuñaña* o campo santo es el espacio destinado para el entierro de las personas pertenecientes al municipio (*n̄uu ka'nu*) y también para los *radicados* que desean ser enterrados ahí; a pesar de que estos últimos viven afuera del municipio, no dejan de tener lazos con su lugar de origen. Algunos dicen que, en el panteón, la tierra (*N̄u'u Dé'xchu* o san Cristóbal) “se come” el cadáver (*diyí*) de las personas y además ahí se ubican las *ve'e diyí* (casas de los muertos) donde descansan las *anu* de los difuntos (*anu diyí*). Cabe señalar que es un espacio lleno de *aire*, *mal aire* o *aire malo* (*tachi xee*) y de enfermedad o *enfermedad mala* (*kue'e xee*), ya que el *anu diyí* trae consigo la *kue'e xee*, y el cuerpo despiden el *tachi xee*, por ello es un espacio considerado peligroso y muy temido por las noches por los habitantes.

En un trabajo anterior, señalé su ubicación, su delimitación, distribución espacial, parte de su historia y sus características topográficas (Feria Pérez, 2010: 93-96). Para este estudio, retomo parte de su historia, la descripción del espacio, las características topográficas y espaciales a fin de conjuntarlas con la nueva información etnográfica que he encontrado y así poder darle una explicación a dicho espacio.

Breve historia del panteón a través de la tradición oral

En la actualidad, todas las personas de Nundaco afirman que los entierros siempre han sido en el panteón. Esta explicación contrasta con los estudios arqueológicos que han demostrado que anteriormente se practicaba la sepultura dentro de algunos hogares mixtecos, como ocurría en el distrito de Nochixtlán (Robles García, 1988: 53, 88, 129; Lind, 1979: 39-40). Un caso estudiado por Lind (1979: 39) demostró que, todavía a finales del siglo XVI, aún se enterraba gente en la casa.⁸⁵ Al parecer, el entierro en las casas no es algo que esté presente en la memoria de los habitantes de Nundaco.

Las fuentes escritas sobre el territorio de Nundaco son escasas, es difícil conocer en qué momento se introdujo el panteón al municipio. De acuerdo con la tradición oral, el primer panteón de Nundaco se ubicó encima de la loma, donde está la actual cabecera municipal. Cuando la iglesia cambió de lugar, el panteón se reubicó en la loma norte, es decir, donde se encuentra hoy en día.

Actualmente, el municipio de Santa Cruz Nundaco cuenta con dos panteones: uno en la cabecera municipal y otro en la localidad (agencia) de San Isidro Vista Hermosa. El primer panteón del municipio se ubica al norte de la cabecera municipal y es para uso de todos los habitantes del municipio y de los *radicados*. El segundo cementerio fue creado para los habitantes de las localidades (agencias) de San Isidro, San José Yatandoyo y Joya Grande, ya que estos dos últimos pertenecían a San Isidro. Cabe mencionar que Vista Hermosa trató de separarse de Nundaco y en consecuencia construyó su propio panteón. Posteriormente, Joya Grande se separó de Nundaco y quedó en la administración del municipio de Tlaxiaco. Por el año de 1995, los habitantes de Yatandoyo se reconocieron como parte de Nundaco. A principios del milenio, Nundaco y San Isidro tuvieron un enfrentamiento armado y, al finalizar dicho evento, la gente de Vista Hermosa se reconoció como parte del municipio; sin embargo, todavía hay una familia que niega ser parte del *ñuu ka'nu*. Actualmente, el segundo cementerio es para la gente de la agencia de San Isidro.

De los dos panteones mencionados, es pertinente estudiar el panteón de la cabecera municipal, ya que ahí se entierra a gran parte de los difuntos; además, es accesible para los habitantes del municipio y los *radicados* (figura 1.40).

⁸⁵ Figuerola Pujol (2014: 236-237) explica que aún entre los cancuqueros y tzetzales se practica el enterramiento en la casa; caso contrario a Nundaco.

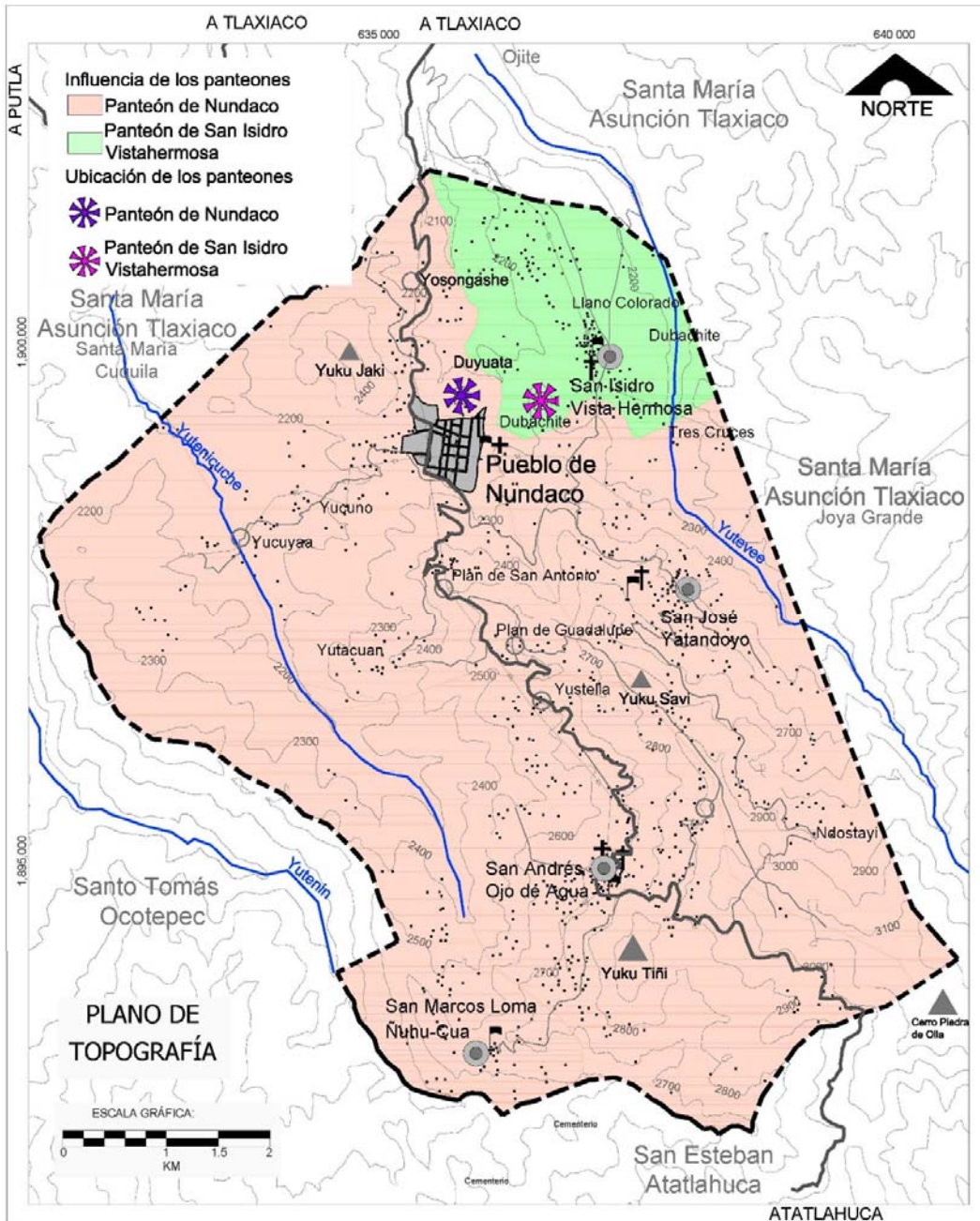


Figura 1.40: Influencia de los panteones en el municipio (*n̄uu ka'nu*), se puede observar que el panteón de la cabecera municipal es el que más destaca. Mapa generado a partir de la carta topográfica E14D44 (INEGI, 2000), foto área (Google Earth, 2013) y trabajo de campo.

Descripción del espacio

El área del panteón de Nundaco tiene una forma rectangular y está delimitada por alambre de púas (Feria Pérez, 2010: 93-96). Se ubica en la cima de una loma sin

nombre;⁸⁶ en la parte de la cima y la ladera norte se encuentra un bosque de ocotes (*Pinus montezumae*), y en el sur, la entrada y la cabecera municipal. En las laderas oeste y parte de este, el terreno presenta modelaciones de tierra a manera de terrazas, pues éstas delimitan parte de las áreas destinadas para los difuntos.⁸⁷ Las lápidas o bóvedas (*nama*) están distribuidas en las terrazas del este, oeste y parte norte del panteón, la mayor densidad de tumbas se ubica en la ladera oeste (*guae gandii*). En contraste, en la cima del panteón hay pocas lápidas (figuras 1.41 y 1.42).

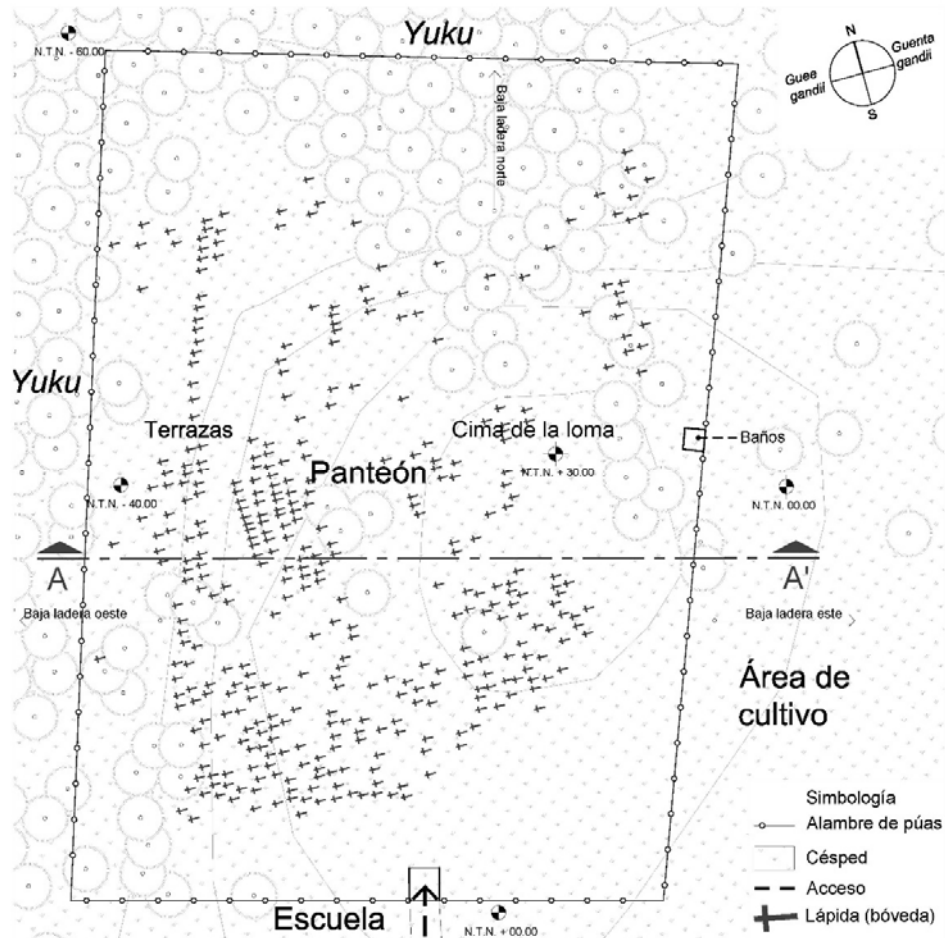


Figura 1.41: Esquema del panteón. Dibujo realizado a partir de fotografía aérea y visita de campo.

⁸⁶ Llama la atención que en Mier y Terán, del municipio de San Esteban Atatlahuca; Santa María Cuquila, del municipio de Tlaxiaco; y San Isidro Vista Hermosa, del municipio de Nundaco, tengan sus panteones en la cima de una loma. En cambio, el panteón de Santiago Nundiche se encuentra en la ladera de la sierra. El arqueólogo Ángel David Morales mencionó en una plática que existe una relación entre la ubicación de los panteones sobre las lomas y una cueva hallada en la cima de un cerro en Chalcatongo, la cual se usaba para los enterramientos reales. Cabe aclarar que dicha hipótesis está fundada en Dahlgren (1966: 293).

⁸⁷ Vicky Pérez explica que anteriormente ese panteón era un área para cultivar.

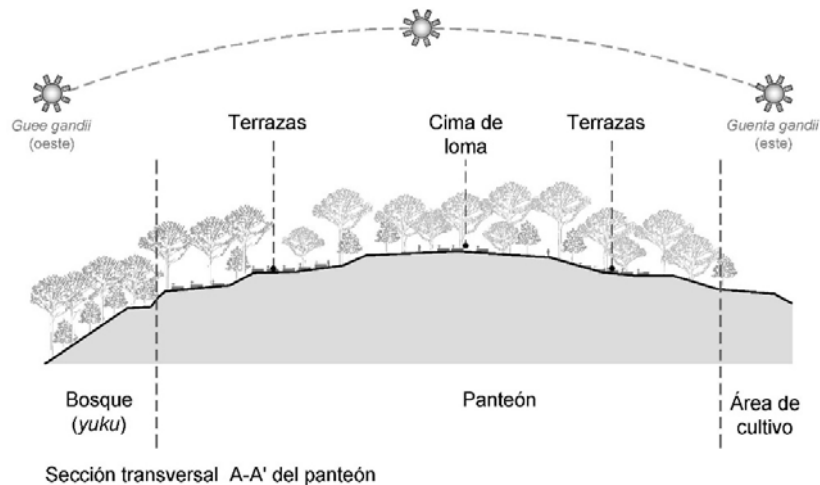


Figura 1.42: Alzado esquemático del panteón. Dibujo realizado a partir de visita de campo.

Desde 2009 hasta la actualidad, el panteón permanece cerrado y únicamente puede ser abierto bajo la autorización del síndico municipal,⁸⁸ pues él y sus ayudantes tienen las llaves para acceder al espacio. Este sitio tiene acceso restringido porque algunos testimonios afirman que ahí se hacía brujería; también me comentaron que hubo un señor que desenterraba los cadáveres para robarles su dinero.⁸⁹ Al parecer, estas acciones no son bien vistas en el pueblo.

El panteón sólo puede ser utilizado para visitas, entierros y para el cabo de año, pues son actividades consideradas importantes para el difunto y para sus familiares o amigos, pues se considera que después de la muerte aún hay relaciones con el difunto. En el *tequio de limpieza* y el 2 de noviembre, este lugar abre para toda la gente del *ñuu* durante gran parte del día.

El panteón como uno de los destinos de los muertos

La opinión de algunos adultos y los resultados de una encuesta que realicé a los niños de la primaria Ignacio Zaragoza y la telesecundaria Santa Cruz Nundaco mostraron que el panteón es un destino para las *anu* (anexo 2). Algunos adultos me comentaron que en este espacio está la *ve'e diyi* (casa del muerto) porque ahí “viven los muertos”. En cambio, otras personas me señalaron dónde les gustaría ser enterradas, pues quieren un lugar en el panteón municipal donde puedan “ver y estar al pendiente” de sus actuales casas. Además, algunas personas comentaron que las *anu* salen del panteón para dirigirse a las casas y eso incluye a los animales vinculados a los *anu diyi* (alma de muerto) durante la fiesta del Día de Muertos. Aunque el panteón es un destino del *anu*, esto genera un nuevo problema, ya que el *diji* (muerto) también existe en el otro mundo y hasta ahora no queda claro cómo el *anu* (alma) puede estar en dos espacios diferentes.

⁸⁸ El *síndico municipal* es una autoridad del sistema de cargos o de servicios. Al igual que los otros cargos o servicios, las personas proponen y votan quién será el síndico municipal. Después de la presidencia municipal, el síndico es la autoridad que le sigue y está al tanto de las actividades del panteón y de la iglesia de Nundaco.

⁸⁹ Los cadáveres son sepultados con algunas pertenencias y dinero. De esto se hablará más adelante en el apartado 10. “Ritos funerarios”.

A continuación, se describen algunas características del panteón que se vinculan con el destino del muerto.

Cerca de la cima del panteón hay un hoyo; la gente se refiere a esta cavidad como “la cueva”. Los niños de la familia Pérez Hernández comentan lo siguiente: “En la cima del panteón hay una cueva que, si uno deja caer una piedra, ésta cae y cae, y después suena como una campana” (comunicación personal, 2 de noviembre, 2016. Panteón de Nundaco). También se comenta que en esa cima hubo una casa, la cual era la iglesia del panteón y ahí se daba la misa del Día de Muertos. Asimismo, se dice que en ese mismo sitio se encontraba una “piedra que mataba a quien la tocara o la pisara”, debido a ello, este objeto fue retirado.

El área de enterramiento es por las terrazas de la ladera oeste y las de la ladera este, también por la ladera norte y sur, sin llegar a las colindancias del panteón. En la cima del *nuñaña* hay pocas lápidas o bóvedas (*nama*). Esta cuestión espacial se liga con las características de algunos difuntos. Hasta ahora he registrado tres criterios para acomodar las lápidas de los difuntos en el panteón: por parentesco, por destacar en la sociedad de Nundaco y por el tipo de muerte.

El criterio por parentesco se da cuando la gente desea ser enterrada cerca de su familia cercana (*ta'a ve'e o ta'a ñati*) fallecida, a veces hay espacios destinados para algunas familias y sus compadres. Sin embargo, a veces esto no se cumple, ya sea por falta de espacio o por otras cuestiones que señalaré más adelante.⁹⁰

El segundo criterio de organización se aplica para las personas que destacaron en la sociedad de Nundaco, como es el caso de los presidentes municipales importantes o personalidades del *ñuu*, no obstante, al parecer este criterio no respeta el anterior. Estos personajes importantes fueron y serán enterrados cerca de la entrada del panteón (ladera sur), pues así la gente podrá recordarlos. Además, Macario señala que ellos vigilan y mandan en el panteón. Esta condición puede ser omitida si el difunto desea ser enterrado en otro espacio del panteón, así como ocurrió con Luis Santiago, quien fue enterrado en la ladera oeste, puesto que desde ahí podría ver su casa de Yosongashe.

El tercer criterio se aplica para los muertos por accidente (*anu ji'i kue xee*) y los niños sin bautizar (*anu luli ni'i tuimi*), ya que ellos tienen un área específica en el *nuñaña*. Según algunas personas, en ese mismo espacio se entierran a los cristianos, pero no se ha observado a ninguno de ellos enterrado ahí.⁹¹ El área mencionada se ubica en la ladera este en un sitio muy apartado de las otras bóvedas y se reconoce por la presencia de bóvedas pequeñas. Llama la atención que ellos estén separados de los demás en el campo santo, pues “sus *anu* no van al Cielo”, porque los niños sin bautismo van a la Oscuridad, mientras que los muertos por accidente se aferran a la vida y sus *anu* deambulan por el mundo. Los cristianos, aunque no creen en las costumbres del pueblo ni en los ritos funerarios, son enterrados junto con los demás muertos a lado de sus familiares y no entran en la clasificación de muertos por accidente. Por su parte, las muertas en parto (*anu ñi'i kue'e kimi*) también son llamadas *muertas por accidente*, sin embargo, no son enterradas en el área de los muertos por accidente.

⁹⁰ Hasta ahora se sabe que el criterio por parentesco es de acuerdo con la familia cercana (*ta'a ñati*) y la familia de la casa (*ta'a ve'e*). Se desconoce si este criterio obedece a las reglas de la residencia patrilocal o virilocal. Valdría la pena indagar más sobre el tema en un futuro.

⁹¹ Al parecer, se refieren a los cristianos protestantes o presbiterianos, pues ellos son poco tolerantes con las costumbres del pueblo.

Aquí cabe aclarar que las bóvedas o lápidas son construcciones para señalar y recordar la ubicación de un difunto.⁹² Es importante tener presente la ubicación de los familiares fallecidos para futuras visitas, a fin de poder hablar con ellos, pedir su protección y que interceda ante Dios. Además, algunas bóvedas tienen forma de casa, porque son consideradas *ve'e diyi* (casas de los muertos). Cabe mencionar que en el municipio vecino de Tlaxiaco también se han encontrado bóvedas con forma de casa (figura 1.43).

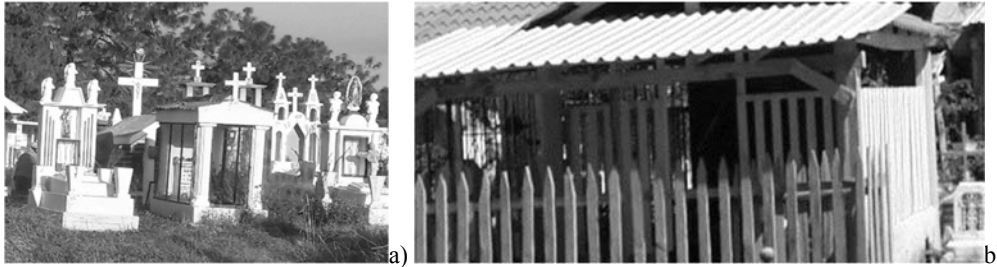


Figura 1.43: a) Bóveda en forma de casa en Santa Cruz Nundaco. b) Bóveda en forma de casa en Tlaxiaco.

La orientación de las bóvedas es en relación con los pies y la cabeza del difunto. Por lo general, la cabeza se orienta hacia el oeste y los pies hacia el este. Para explicar tales características existen dos interpretaciones por parte de los habitantes de Nundaco. La primera menciona que así murió Jesucristo en la cruz; la segunda se vincula a la casa y a la manera de dormir, pues los vivos no pueden dormir con la cabeza al oeste, porque les atrae la muerte y, en cambio, “los muertos duermen con la cabeza hacia el oeste”. Las bóvedas presentan dos cruces ubicadas al oeste, éstas se deben a los ritos funerarios (figura 1.44).



Figura 1.44: Del lado de la cabeza se colocan las cruces, y en el sentido contrario están los pies del difunto. En esta imagen se puede observar que las bóvedas o lápidas se orientan hacia el oeste y además hay dos cruces por cada una de ellas. 18 de diciembre de 2016.

El acceso al panteón tiene una tipología semejante a las casas con techo de teja de barro, pero se desconoce el motivo de aquella forma. En la puerta se coloca el arco de flores en el Día de Muertos. Enfrente de la construcción, la gente acostumbra consumir sus alimentos después de trabajar en la *tequio de limpieza*, al salir del *nuñaña* en el 2 de

⁹² Anteriormente no había bóvedas y la gente colocaba una cruz sobre la cabeza de la tumba para señalar y recordar la ubicación de sus parientes fallecidos.

noviembre y al finalizar los entierros o los ritos funerarios (figuras 1.45 y 1.46). Por último, a la izquierda de la entrada del panteón se encuentra un área donde se realizaban las misas del Día de Muertos, pero esto ha cambiado, pues el actual sacerdote se niega a dar misa ahí.



Figura 1.45: Comida afuera del panteón. También se observa que la construcción del acceso se parece a una casa. 2 de febrero de 2010.

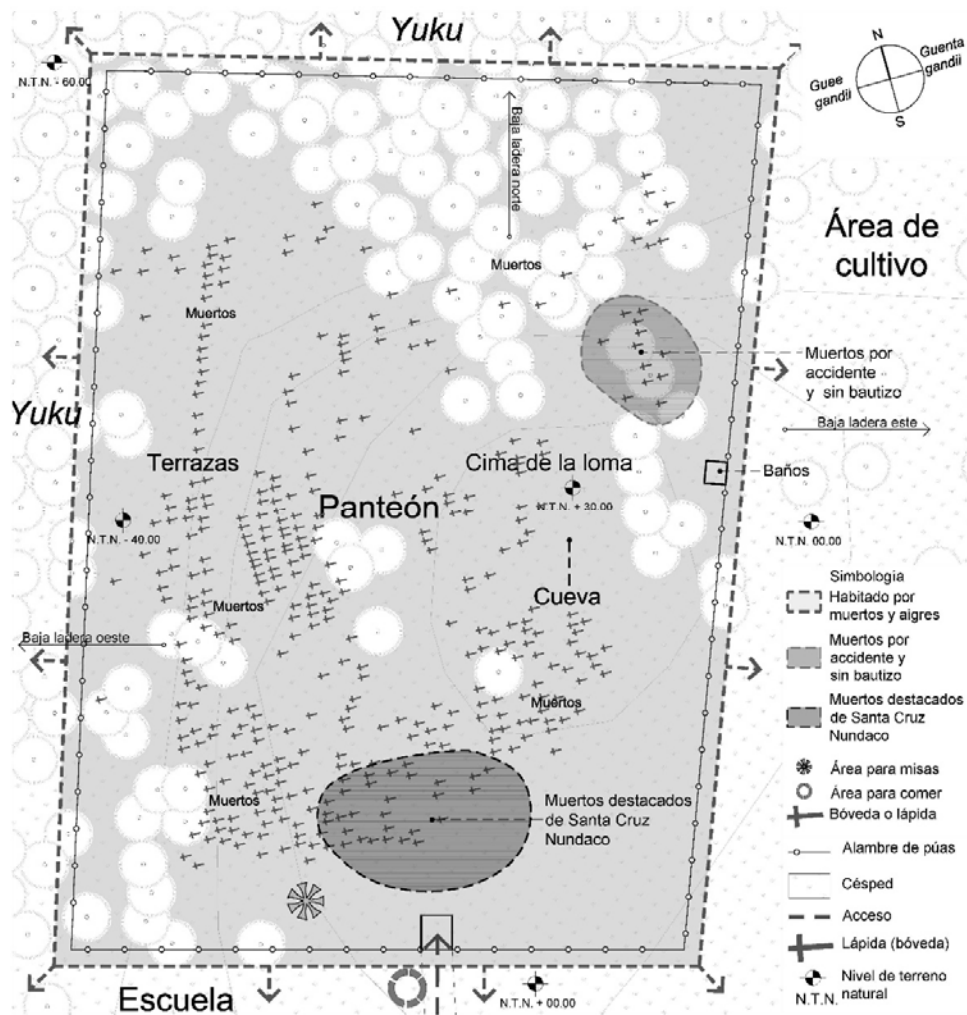


Figura 1.46: Esquema-resumen de la distribución y percepción del panteón.

9. Los destinos del *anu* después de la muerte

Es pertinente conocer el destino del *anu* después de la muerte para entender parte del Día de Muertos, ya que durante la fiesta se ofrendan objetos de uso cotidiano y alimentos. Además, algunas expresiones, tales como “los muertos cuidan la casa”, entre otras, son muy recurrentes en el *Kivi Diyi* y describen parte de la otra vida.

Los destinos *post mortem* del *anu* son diversos y es un tema muy complejo, ya que hay diversas interpretaciones sobre este tema. No obstante, hasta ahora he identificado los siguientes destinos: el Cielo, el *Ñuu Ji'i* (Pueblo de Muerte), el Infierno, el *Ñuu Tachi* (Pueblo del Diablo), el purgatorio y la *Ñuu Nee* (Oscuridad). Es importante aclarar que estos términos se han manejado de esta manera, pues algunos destinos señalados en mixteco pueden ser equiparables con su contraparte católica, pero en otros casos contrastan. A continuación, se describe cada uno de éstos.

El Cielo católico y el *Ñuu Ji'i* (Pueblo de Muerte)

El término cielo se dice en mixteco *andivi* y se refiere a la cúpula celeste y a todo lo que hay allí, como las nubes y los astros. De acuerdo con Marcelino Feria, el *Cielo católico* se llama *andivi suko*. Sin embargo, otros lo llaman *Paraíso*, aunque otros más asocian el Paraíso con el *Ñuu Ji'i* (Pueblo de Muerte), pero este último no puede equipararse con el Cielo católico; las diferencias entre el *Ñuu Ji'i* y el Cielo católico se mostrarán más adelante. Para este estudio se considera pertinente no confundir *andivi* y *Ñuu Ji'i* con el Cielo católico (*andivi suko*) o Paraíso, pues son diferentes realidades.

El catecismo católico indica que las almas de las personas buenas y con fe, al morir, irán al Cielo, donde tendrán la vida eterna, amarán y alcanzarán la gloria de Dios.⁹³ Popularmente, en la televisión y en algunos medios se muestra el Cielo como un lugar lleno de nubes, donde habitan los ángeles, los santos y Dios. Esto es, se presenta de manera sencilla, por decirlo de algún modo, esta idea del Cielo. Sin embargo, la concepción que tienen los habitantes de Nundaco sobre el Cielo católico es más compleja.

Durante el trabajo de campo, realicé una encuesta en español a los niños de la telesecundaria, ya que la mayoría desconocía el nombre indígena de los destinos del *anu* (alma). Les pregunté acerca del *Cielo* y además les pedí que elaboraran un dibujo

⁹³ Wobeser (2011: 53-119) señala los cambios sobre la concepción del Cielo católico, pues en un principio el Cielo sólo era para Dios y los ángeles, pero con el tiempo se dijo que podían ingresar los hombres como premio a sus buenas acciones. Paralelamente a esto, surgen otros conceptos, como el *Paraíso*, el cual se refería a un jardín de campo (basado en el jardín del Edén) en donde el hombre disfruta de la naturaleza, o la *Jerusalem celestial*, la cual trata de una ciudad lujosa. Para el periodo novohispano se funden las nociones de *Cielo*, *Paraíso* y *Jerusalem celestial*, y, aunado a esto, los frailes agregan otros elementos de la vida terrenal para hacerlo atractivo a los indígenas, como es la idea de reencontrarse con sus familiares y amigos. Así, Sahagún sugirió que en el Cielo había canto y baile, casas con patios grandes, plantas y árboles. Terraciano (2013: 454-461) también agrega que, para los siglos XVI-XVII, es importante la Virgen María para los mixtecos, pues era considerada la *reina del Cielo* y estaba al mismo nivel que Dios, así como ocurría en el periodo prehispánico con la pareja dual, quienes eran los padres de todos los dioses. Sin embargo, a mediados del siglo XVIII, la virgen de Guadalupe comenzó a ganar simpatizantes entre los mixtecos. Además, Terraciano señala que se decía que en el Cielo había un *yuhuitayu*, es decir, un *ñuu* (pueblo) muy importante.

(anexo 3 y 4). Todos dibujaron un cielo azul con nubes, personas y ángeles. Además, concuerdan que allí van las almas (*anu*) de las personas buenas. Una niña opinó que esta vida es un sueño y que allá está la vida; en cambio, otros niños señalaron que encima del cielo (*andivi*) hay un mundo semejante al mundo de los vivos, donde hay pasto, montañas, arboles, nubes, sol, leones, pumas, tigres, y los últimos tres son amigos de las personas. Asimismo, Dios tiene una casa de oro o muy lujosa donde aloja a las personas y éstas tienen que “cuidar el Cielo para que no entren los demonios”.⁹⁴

En otra encuesta relacionada con el Día de Muertos, un niño respondió: “Las personas que fallecieron en Día de Muertos no vendrán a la fiesta porque tienen que cuidar el Cielo para que no entren los demonios”. Esta afirmación se relaciona con un dicho popular de la fiesta de Día de Muertos, pues se dice que “los muertos cuidan la casa”, lo cual está asociado con el *Ñuu Ji'i*.

Las ideas sobre el Cielo católico son variables para los adultos. Para los catequistas y los estudiosos de la religión católica, les queda muy clara la idea que transmite la Iglesia. Los demás adultos también son fieles a la religión, a pesar de que no vayan a misa y de que algunos no puedan leer la Biblia. Para este segundo grupo, algunos han señalado que en el Cielo se pueden casar, encontrar a sus familiares y es donde hay trabajo y casas. Ambos grupos comparten la idea de que los *anu diyi* tienen la capacidad de llevarse los objetos y los alimentos ofrecidos en el Día de Muertos y en los ritos funerarios, aspecto que contradice a la religión, pero que ha sido permitido. Tras estas explicaciones queda claro que el modelo del Cielo católico no es del todo aplicable para Nundaco.

El Paraíso y el *Ñuu Ji'i* (Pueblo de Muerte)

A diferencia de los niños, algunos adultos suelen llamar *Paraíso* al Cielo católico.⁹⁵ Empero, este término no corresponde en nada al *Paraíso católico*, el cual hace referencia a un jardín donde el hombre puede disfrutar de la naturaleza sin preocupaciones (Wobeser, 2015: 83). Para el caso de Nundaco, el Paraíso es aún más complejo, pues este concepto también difiere respecto al de *Cielo católico*. Así lo confirma el siguiente relato.

Entonces no se cumple el año de Márgaro, pues este año le toca cuidar el Paraíso, ya el siguiente año le tocará venir [a la fiesta del Día de Muertos]. Bueno, ustedes lo conocen como *Paraíso*, pero nosotros lo conocemos como *Infierno* (Martín Feria, comunicación personal, 24 de octubre, 2017. Yosongashe, Santa Cruz Nundaco).

⁹⁴ Se podría pensar que los paisajes y la *casa de oro de Dios* en el Cielo sean reinterpretaciones actuales del Paraíso celestial y de la Jerusalén celestial. De acuerdo con Wobeser (2015: 83-85), el *Paraíso* corresponde a un “jardín bucólico”, donde el hombre puede disfrutar de la naturaleza sin preocupaciones; además, esta autora señala que la idea del *jardín de deleite* aparece en los documentos novohispanos. Respecto a la *casa de oro de Dios* puede relacionarse con la Nueva Jerusalén, la cual se concebía como una ciudad de oro (Wobeser, 2015: 86).

⁹⁵ El hecho que Nundaco emplee el término *Paraíso* para referirse al Cielo corresponde a la explicación de Wobeser (2015: 93), quien plantea que para el periodo novohispano se utilizaban los conceptos *Cielo*, *Paraíso*, *gloria* y *Jerusalén celestial* como sinónimos, sin embargo, también señala que antiguamente cada concepto mencionado era considerado distinto al Cielo.

Llama la atención esta afirmación, pues se entiende que el Paraíso se encuentra debajo de la tierra. Además, para ingresar al Paraíso existe toda una serie de requisitos, por ello únicamente los niños muertos bautizados, las muertas en parto y los ancianos fallecidos pueden acceder, posiblemente también los ancianos buenos muertos por accidente. Los niños bautizados se vuelven angelitos (*anu luli*) cuando fallecen y tienen entrada directa al Cielo porque están libres de pecado. En cambio, las personas ancianas que murieron (*anu ñianu*) de manera natural, las muertas en parto y los muertos por accidente deben contar con todos sus sacramentos, se les deben realizar los rezos de los ritos funerarios (novenario) y deben ser sepultados con su acta de bautismo y el anillo de bodas para que Dios los pueda admitir y reconozca su matrimonio. Cuando el *anu* ingresa al Cielo, es inmediatamente encerrada en una cárcel donde permanecerá durante un año para confesar sus pecados a Dios; además, ahí adentro hay animales.⁹⁶ El *anu* sólo podrá ser liberada de la cárcel por medio de la ayuda de los vivos, pues ellos realizarán los ritos funerarios (cabo de año) al cumplir el primer año de la defunción de la persona. Estos ritos funerarios de fin de año (cabo de año) buscan “liberar el alma” para que ésta pueda ingresar al Cielo o Paraíso y posteriormente el *anu diyi* regrese al mundo de los vivos para la fiesta del Día de Muertos. Vale la pena mencionar que anteriormente se decía que las *anu* llegaban al Cielo y ahí Dios los metía a una “fosa de fuego”, en la que estarían allí, según sus pecados, hasta ser “purificados”. Aunque actualmente la gente de Nundaco no reconoce este evento, lo anterior se asocia con las mariposas en Día de Muertos.⁹⁷

Las personas mayores y más ancianas del municipio traducen *Paraíso* como *Ñu'u Ji'i* (Pueblo de Muerte)⁹⁸ o ‘Lugar donde van las almas’. Ahí “viven todas las ánimas de las personas muertas” y “ahí está la gloria de Dios”.

Ñuu Ji'i (Pueblo de Muerte)

Ñuu Ji'i (Pueblo de Muerte), a diferencia del Cielo católico, no tiene una ubicación específica. Algunos relatos señalan que se encuentra en la cima del Cerro de la Campana o Cerro del Zapote; si se considera el relato anterior, se puede inferir que el Pueblo de Muerte también está debajo de la tierra. Así, se podría pensar que *Ñuu Ji'i* está en el inframundo y que sus accesos están en los cerros, sin embargo, a veces no es tan clara esta idea.

⁹⁶ No hay una idea clara sobre los animales que aparecen en la cárcel del Paraíso, pues éstos dependen de los pecados cometidos en vida.

⁹⁷ Al decir que el alma está encerrada en la cárcel, es posible que se refiera al purgatorio, una concepción del otro mundo de origen católico y popularizada en el México novohispano. El purgatorio se consideraba un lugar de tránsito, una cárcel semejante al Infierno. En este lugar, las almas sufren por sus pecados y su estancia dependía de la gravedad de sus trasgresiones, lo cual podía llevar años. Una vez que el alma pagaba con su sufrimiento el perdón de los pecados, ésta era liberada e iba al Cielo (Wobeser, 2015: 151-185). En la Mixteca colonial se conocía al purgatorio como la *cárcel del purgatorio* o *huahi caa purgatorio* (casa de hierro), un lugar despreciable donde los muertos esperaban para ser enjuiciados por Dios, quien dictaminaría su destino en el Cielo o en el Infierno (Terraciano, 2013: 461). Actualmente, en Nundaco, la cárcel y la fosa de fuego se ubican en el Cielo o en el Paraíso, y la estancia del alma en dicha cárcel sólo es de un año, ya que su liberación depende de los ritos funerarios que los vivos realizan al cumplir el primer aniversario del fallecimiento de la persona. Al término del año, Dios determina si el alma irá al Cielo o al Infierno.

⁹⁸ La traducción usada en esta investigación para *Ñuu Ji'i* fue dada por Vilma: *ñuu* ‘pueblo’ y *ji'i* ‘morir’.

Un día se durmió el abuelito y todos creían que había muerto. El abuelito cuenta que ese día soñó que había llegado a un lugar igual a la tierra, así como es la vida [el narrador señaló a todo su alrededor]. En ese lugar llegó un señor con una barba blanca [el narrador puso su mano a la altura del pecho para señalar el tamaño de dicha barba] y él traía un libro muy grande. Aquel señor le preguntó su nombre a mi abuelito, y él mencionó su nombre, el señor buscó en su libro y mencionó: “No estás en el libro, aún no es tu hora”. Mi abuelito pudo ver que en ese lugar había adelante dos caminos: uno muy grande y muy largo..., en el otro camino había un señor que les pegaba a las personas con un látigo, y ese señor tenía cuernos y una cola (Gabriel Santiago, comunicación personal, 11 de enero, 2017. Centro, Santa Cruz Nundaco).

El relato anterior señala al *Ñuu Ji'i* como un espacio vestibular entre el Infierno y el Cielo. Esta narrativa indica que el *Ñuu Ji'i* está cerca del Infierno, y posiblemente el camino largo corresponda al camino hacia el Cielo. También da a entender que aquel espacio es un lugar semejante a este mundo, donde además hay seres divinos, como el señor de la barba y posiblemente el diablo.

A diferencia del Cielo, al *Ñuu Ji'i* se puede llegar por distintos medios y no únicamente mediante la muerte de la persona. Según los relatos, se puede llegar a pie, y el segundo, a través de los sueños, pues, como se dijo anteriormente, cuando la persona duerme, su espíritu sale del cuerpo y en ocasiones puede ir al mundo de los muertos. Una anciana me comentó que la “gente de antes” podía ir al Pueblo de Muerte a pie. Las *anu* de los muertos viven en un pueblo ubicado en el Cerro de la Campana;⁹⁹ en cambio, otros señalan que este último se ubica delante de Yuku Yakua,¹⁰⁰ al sur del municipio. A continuación, se muestran algunos relatos al respecto:

Pues así cuenta mi suegra que había un señor que iba mucho a *Ñuu Ji'i* (Pueblo de Muerte) a ver a su esposa (fallecida). Así hasta que un día quedó con su mujer que se quedarían de ver. Los dos acordaron de verse en el baño de temazcal de la casa.

El día que quedaron de verse, el señor puso su leña y preparó el baño de temazcal. Aquel señor esperó; pasó el tiempo y no llegaba su mujer. Así que se hartó y dijo: “Bueno, al menos yo sí me baño”. El señor entró al baño de temazcal y adentro encontró una víbora y la mató. Cuando regresó el señor a *Ñuu Ji'i* para ver a su esposa, le reclamó por qué ella no había llegado, y su esposa le contesta: “Llegué, me viste y me mataste” (Vicky Pérez, comunicación personal, 11 de enero, 2017. Yosongashe, Santa Cruz Nundaco).

Segundo relato:

Un señor iba mucho al Cerro de la Campana. Él contó que al llegar escuchó mucha campana, el canto del gallo y perros ladrando. Cuando [se asomó]... vio que no había nada: estaba todo limpio (Lorenza Santiago, comunicación personal, 26 de diciembre, 2016. Yosongashe, Santa Cruz Nundaco).

Tercer relato:

Ñuu ji'i, así se llama el lugar donde van las ánimas. Ese lugar está en un cerro y así se llama ese cerro: *Ñuu Ji'i*, y está delante de Yuku Yakua. Mi padre iba mucho por allá, me dijo que algún día yo también contaría como él iba para allá. Nadie sabe cómo es *Ñuu Ji'i*, aunque las personas

⁹⁹ En el municipio de Ocotepéc se menciona que las almas se dirigen al Cerro de la Campana o a Yuku Kasa. Cabe mencionar que este último sitio ha sido mencionado en otras investigaciones como un destino de las almas (Jansen y Pérez Jiménez, 2017: 233; Monaghan, citado en Kartz, 2008: s. p.; Caballero, 2009: 48).

¹⁰⁰ Se desconoce la ubicación del Cerro de la Campana, pues los narradores señalan al sur, al oeste y otros desconocen su ubicación. Todos coinciden en que este lugar está fuera de Nundaco.

pasaban por ahí, nadie se atrevía a [asomarse] por miedo y porque es un lugar sagrado. Dice mi padre que allá se escucha mucha campana. Ahí viven las ánimas.

Los abuelitos de antes contaban que la campana del pueblo es sagrada, decían que, cuando moría alguien en Nundaco, se tocaba la campana como lo hacen el día de hoy, pero el sonido de la campana de nuestra iglesia se llega a escuchar hasta Putla y también en *Ñuu Ji'i*. Y los abuelitos tenían razón, pero sorprende que esta campaña se escuche hasta muy lejos (Juvenal, comunicación personal, 2 de enero, 2017. Centro, Santa Cruz Nundaco).

Las personas relacionadas con la muerte han soñado con ese pueblo, como es el caso de la gente que está a punto de fallecer y las personas desmayadas por un largo periodo. Los casos de las personas que han sufrido un desmayo son interesantes, pues se considera que han muerto y al mismo tiempo ellos soñaron que vieron *Ñuu Ji'i*. A continuación, se presentan tres relatos de gente que ha soñado con ese pueblo.

Primer relato:

Las ánimas van a *Ñuu Ji'i*, así decía un abuelito que en paz descansa. Cuando el abuelito falleció, pidió perdón a sus familiares porque ya no podría estar más con ellos para convivir (Vicente, comunicación personal [grabación], 4 de enero, 2017. Ojo de Agua, Santa Cruz Nundaco).

Segundo relato:

En eso tiene razón el abuelito, luego uno por no escuchar a los abuelitos o no prestarles atención se pierde de muchas cosas. Una tía que falleció tiempos antes soñó que había ido a un pueblo muy bonito, en ese pueblo había gente buena, no había gente malvada como en la vida. Ahí le dijeron que la aceptaban y que le dijeron que sí. Así soñaba la tía y después ella murió. Hasta eso nadie le hizo caso sobre su sueño hasta que ella falleció (Fide Pérez, comunicación personal [grabación], 4 de enero, 2017. Ojo de Agua, Santa Cruz Nundaco).

Tercer relato:

Hace tiempo, Hugo se desmayó. Yo pensaba que estaba descansando, pero alguien me dijo que Hugo estaba acostado debajo de la casa. Cuando lo vimos, estaba muy mal. Quién sabe cómo despertó más tarde. Tu primo me contó que había llegado a una iglesia muy bonita, la puerta de la iglesia, en vez de ubicarse al oeste, se ubicaba en el este. Dentro de la iglesia había gente vestida de negro, como si estuviera velando a alguien. Llegó una persona de blanco y habló con mi hijo, traía un libro muy grande, le dijo que aún no era su hora, pero debía regresar deprisa, sino se quedaría en ese lugar. Hugo corrió mucho hasta que de pronto llegó a un río, un río muy grande, pero no había ningún perro para pasarlo. Hugo ya no sabía qué hacer y el tiempo se acababa. De pronto él despertó, contó lo que vio y dijo que los abuelitos tienen razón (Aurelia Feria, comunicación personal, 24 de diciembre, 2016. Centro, Santa Cruz Nundaco).

Los relatos anteriores revelan cómo es *Ñuu Ji'i*, ya que se trata de un pueblo semejante a los demás, con gente buena, angelitos, casas (*ve'e diyi*), una iglesia con la puerta hacia el este, animales, personajes católicos y una reina, pero de esta última no hay más información. Además, Lorenza Santiago señala que *Ñuu Ji'i* es un destino para la gente mala, pues ahí se les castiga, como es el caso de las personas que hacen brujería a quienes se les “cuelgan de los pies, de su mollera le sale la sangre y esa sangre va llenando una olla grande” (comunicación personal, 7 de noviembre, 2017, Yosongashe, Santa Cruz Nundaco). Esta afirmación muestra que posiblemente *Ñuu Ji'i* sea un destino para todas las personas en general, a excepción de los muertos por accidente, los

no casados, los niños sin bautismo y aquellos que vendieron su “alma al diablo”.¹⁰¹ En un relato del municipio de Yosondúa, se señala que las *ve'e diyi* de *Ñuu Ji'i* tienen una cocina (*ve'e luli*) con su metate, ollas y utensilios de comida, como las cocinas de los vivos (Sánchez Sánchez, 2007: 25-27). Por tanto, se puede inferir que *Ñuu Ji'i* tiene ciertas semejanzas con la vida cotidiana de los mixtecos; además, los ancianos señalan que las *anu* hacen lo mismo que en vida.¹⁰²

En otras etnografías, también se ha hecho mención de este destino. En Pinotepa Nacional es conocido como *Ñuu Ndi* o Pueblo de la Muerte (López Castro, 2010: 238-243); en Yosondúa, como *Ñuu Diyi*, *Ñuu Jihi* o País de los Muertos (Sánchez Sánchez, 2007: 25-27; 2009: 16); y en Nuyoo, como *Ñuu Ánima* (Monaghan, 1995). Por tanto, se puede inferir que este espacio está difundido en algunas áreas de la Mixteca.

En los entierros y en el Día de Muertos se dan pistas sobre lo que se cree que hacen los muertos, por ejemplo: las mujeres son sepultadas con objetos en miniatura, como es el metate y su ropa; asimismo, en Día de Muertos se les ofrece canastos, ollas, platos y sopladores nuevos; en cambio, a los hombres se les entierra con un arado en miniatura, un sombrero y ropa también nuevos. Algunas personas de Nundaco han mencionado que en el Cielo hay trabajo, concepción que contradice al catolicismo, ya que la Iglesia dice que los que alcanzan la gloria de Dios recibirán el descanso eterno. Con la afirmación anterior, la mención de los objetos para el enterramiento y la observación de ofrendas, se puede deducir que los muertos hacen casi lo mismo que en vida. Esta hipótesis es reforzada en los relatos de Yosondúa (Sánchez Sánchez, 2007: 25-27, 29-32), los cuales muestran cómo los muertos siguen laborando en el otro mundo.

En Nundaco se cree que los difuntos (*diyi*) también comen, y eso se ha confirmado en el Día de Muertos, pues ellos regresan al mundo de los vivos para llevarse el aroma y el sabor de los alimentos de las ofrendas, puesto que esa comida es para todo un año.¹⁰³ Otro aspecto relevante es que los recién llegados muertos deben cuidar la casa de los otros muertos durante el primer año, hasta que sus familiares realicen el cabo de año para “liberar el *anu* (alma)”.

De manera general se han mencionado algunas características del *Ñuu Ji'i*, no obstante, falta mucho por investigar sobre este tema.¹⁰⁴ Sin embargo, se considera pertinente

¹⁰¹ Algunas personas de Nundaco señalan que otras hacen brujería, sin embargo, no he podido constatar que esto sea cierto. Tampoco he podido averiguar si los brujos estén asociados al diablo o que hayan vendido su alma a este ser.

¹⁰² En una conversación, Hermenegildo López Castro, investigador perteneciente a la Mixteca de la Costa, señaló que, después de la muerte, los muertos hacen lo mismo que en vida: si alguien fue rico, será rico en la otra vida, y, si uno fue pobre, será pobre (comunicación personal, noviembre de 2016). En diversas etnografías indígenas (López Castro, 2010: 238-243; Sánchez Sánchez, 2007: 25-27; Merrill, 1992: 221-232) se señala que el mundo de los muertos es semejante al mundo de los vivos, pues en ese mundo hay casas, pueblos, ciudades, ríos, montañas, lagos, según los contextos en los que se desarrollan las comunidades (Knab, s. f.: 32-47). En contraste, para el caso del mundo de los muertos de los nahuas de Puebla y de los rarámuris de Rejogochi, Chihuahua, hay situaciones que son consideradas *al revés* por los muertos, por ejemplo: la luna es el sol, los muertos están vivos, los vivos son muertos y lo incomible es comida para los muertos (Merrill, 1992: 221-232; Pérez Téllez: 2014). Pero esta concepción del mundo al revés de los muertos no se ha encontrado en Nundaco.

¹⁰³ En la etnografía de los nahuas de Huachinango de Puebla, se ha registrado que los muertos comen alimentos que para los humanos son repugnantes, sin embargo, para los muertos es un alimento delicioso, por ejemplo: los muertos ven masa de maíz y, en cambio, los vivos ven ceniza. Solo durante el contexto del Día de Muertos y los ritos funerarios, los muertos pueden alimentarse de los aromas de los alimentos de las personas (Pérez Téllez, 2014: 24-42). Este aspecto no se ha encontrado en Nundaco hasta ahora.

¹⁰⁴ Las etnografías de otros pueblos han mencionado cómo el inframundo se liga con las enfermedades (Lorente, 2011; Knab, s. f.: 33-35), a su construcción en relación con el mundo de los vivos y viceversa, cómo los vivos perciben los alimentos de los muertos (Pérez Téllez, 2014; López Castro, 2010; Sánchez Sánchez, 2007) y sobre la existencia de un sol en el inframundo (Monaghan, 1995: 118-119; Merrill, 1992: 225-232). Dichos casos contrastan con Nundaco en ciertos detalles, por lo cual valdría la pena profundizar sobre esto en el futuro.

acotarlo, porque es importante recordar que esta investigación trata del Día de Muertos y la casa, por medio de este tema se pueden crear asociaciones entre la casa de los vivos y la casa de los muertos para entender la razón de los alimentos y los objetos de la ofrenda.

El Infierno y el *Ñuu Tachi*

Para este estudio traté de averiguar cómo la gente de Nundaco concibe el Infierno. No obstante, la información sobre este destino es un poco vaga para algunos grupos de edad. Logré reunir diversos relatos sobre al diablo, los cuales pienso que están ligados al Infierno y al destino del *anu*.

Popularmente, en el cine y la televisión se menciona que el Infierno es un lugar debajo de la tierra, tiene un paisaje rocoso con llamas, ahí reside el alma de la gente mala y ambas son castigadas por el diablo por la eternidad. Este último personaje a veces es antropomorfo, con su cuerpo rojo y con cuernos, en otras ocasiones es una persona. Parte de esta imagen se observó en las descripciones y dibujos realizados por los niños de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco. Sin embargo, hay algunas particularidades de los dibujos que llaman la atención, pues la mayoría de los niños dibujó un lugar en total oscuridad, donde hay diablos que castigan a los hombres malos, los obligan a trabajar y les quitan su dinero. En muchos casos se observó una mancha amarilla, la cual representa una montaña de oro.¹⁰⁵

Actualmente, gran parte de las personas menciona que el *anu* de la gente mala tiene como destino el Infierno. En cambio, otros opinan diferente, por ejemplo: Lorenza menciona que el *anu* de las personas que hacen brujería y de las personas malas son castigadas en *Ñuu Ji'i*. En contraste, Eucario Pérez menciona que el *anu* mala no descansa y se queda en el mundo penando, como menciona el siguiente relato:

Es importante acercarse a Dios, pues él alumbraba el camino. Por ello es importante ser una buena persona, ya que al morir el alma podrá agarrar fuerza y partir. Si la persona es mala persona no agarrará fuerza y se quedará, así como sucedió con la Llorona (comunicación personal, 24 de octubre, 2017. Centro, Santa Cruz Nundaco).

Este relato es interesante, pues a la Llorona, en vez de considerarla un *tachi xee* (aire malo o fantasma malo), se considera un alma en pena (*sañi na anu*), como es el caso de los muertos por accidente. Las afirmaciones de Lorenza y Eucario contradicen al catolicismo, el cual clasifica el destino de las *anu* según hayan sido buenas o malas personas. Otro punto importante que toca el relato anterior es la idea de la *luz* como guía del camino, pues se dice que el camino hacia la otra vida es oscuro. Dicha luz se obtiene espiritualmente, con buenas acciones, el bautismo, el casamiento, las oraciones y los ritos funerarios. La luz material, la luz de las veladoras de los ritos funerarios también son importantes, porque alumbran el camino del difunto hacia la otra vida.

¹⁰⁵ Wobeser señala que, para el siglo XVI, la élite de la Nueva España era conocedora del purgatorio y que a los indígenas únicamente se les inculcaron las concepciones del Cielo y el Infierno; sin embargo, el purgatorio en los siglos posteriores se hizo popular (2015: 153). De acuerdo con la autora, el Infierno es un lugar oscuro, lleno de fuego, pero que no alumbraba, sino quemaba; además de ser un lugar de tormentos inimaginables, donde los pecadores sufrirían por la eternidad. Dichas características del Infierno fueron claves para promover el miedo entre los indígenas y así pudieran dejar las prácticas que se consideraban demoniacas (2015: 129-148).

El *Ñuu Tachi* y el *tachi juda* (diablo)

En otra encuesta que realicé a los niños de la telesecundaria, traté de averiguar si existía una traducción en mixteco para *Infierno*, y únicamente una niña, con apoyo de su abuelo, respondió: “*Ñuu Tachi*”, pero no hay más pistas sobre el tema. En otra ocasión, otra persona mencionó el mismo término, pero no ahondó más sobre el tema.

A diferencia de *Ñuu Ji'i*, las etnografías revisadas (Flanet, 1977; Monaghan, 1995; Cruz Ortiz, 1998; Wjihoven, 2001; Sánchez Sánchez, 2007, 2009; López Castro, 2010; Fabila Montes de Oca, 2010) no hacen mención sobre *Ñuu Tachi*, pero hablan del Infierno y de los lugares donde habita el diablo. En estos textos se describe al diablo como una persona rica que vive dentro de una cueva en la cima de un cerro o debajo de la tierra. Adentro de la cueva, él tiene su pueblo, donde hay personas que trabajan para él, porque ellas vendieron su alma para ser ricas en la vida y ahora su castigo es vivir trabajando para este personaje por la eternidad.

Vale la pena mencionar que, entre las investigaciones revisadas, lo más parecido a *Ñuu Tachi* sería *vehe kihin* (casa del diablo) en Chalcatongo o *ve'e ki'in* (casa de la muerte) en Jamiltepec. De acuerdo con Wjihoven (2001: 73-82), basado en Jansen y Pérez, *vehe kihin* se trata de la sobrevivencia del concepto prehispánico de Templo de la Muerte, el cual era habitado por la Señora 9 Hierba. Esto llama la atención, pues en la traducción de un relato de Jicaltepec se señala que *ve'e ki'in* es un templo y ahí habita una señora llamada Nueve Yerba (Cruz Ortiz, 1998: 36-39). Para ambos estudios, *ve'e ki'in* se trata de una cueva, ahí adentro habita una entidad (Nueve Yerba o el diablo) que intercambia favores a cambio del alma de las personas. Para la gente de Nundaco, lo más semejante a *ve'e ki'in* es *ve'e tachi xee* (casa del diablo malo), pero se desconoce si *ve'e tachi xee* sea sinónimo de *Ñuu Tachi* (Infierno).

En los relatos actuales de Nundaco, existe una narrativa de un hombre que enloqueció por un dolor de muelas, pero la gente interpreta este hecho de otra manera. Las personas dicen que él fue a la cueva de Río Laguna, al lugar donde vive el diablo (*ve'e tachi xee*) y ahí pactó con aquel personaje:

Hace años un señor fue a Laguna, allá hay un río y una cueva que lleva a Yucuiti. En esa cueva vive el diablo. Un día un señor fue e hizo el pacto con el diablo. Cuando fue el diablo a su casa, trajo dos [bultos o caballos] de oro, su esposa lo escuchó, pero su esposo se quedó dormido [así que no recibió el dinero] y se volvió loco. El señor se llamaba Agustín (abuela de Vilma Aguilar, 30 de diciembre, 2016. Ojo de Agua, Santa Cruz Nundaco).

Segundo relato:

El señor era una persona normal, pero un día había llegado un caballo blanco a las 12 de la noche, yo me imagino que era el diablo. Fácil llevaba dos costales de oro. El señor del caballo habló con el señor. Después de eso, poco a poco el señor comenzó a salir por las noches. Después, el diablo le ofreció una riqueza mayor, un lugar donde había oro y muchos animales. El señor había aceptado, pero el diablo le puso una prueba... No recuerdo como está la historia... El diablo le pidió que tuviera relaciones con una serpiente, pero el señor no pasó la prueba. Después de eso, él se volvió loco, porque no pasó la prueba. En su imaginación siempre decía que tenía muchas riquezas... Tu mamá y tu tío Nico lo conocieron... Él contaba que tenía sus riquezas..., estaban en Río de Laguna por Yustella, ahí estaban sus animales, su ganado, sus caballos..., él habla así, sin embargo, siempre estuvo afuera..., pobrecito, luego se puso más mal, luego andaba por Tlaxiaco,

por el barrio de San Nicolás y ahí se quedaba... Su riqueza estaba en Río de Laguna, en una casita de cueva... La gente de ahí cuenta que en esa casita y por ahí hay oro, hasta las personas que han venido a investigar dicen que hay oro ahí. A lo mejor el diablo es el que cuida el oro... Al parecer, dicen que el señor entró a la casa de Río Laguna, pero nunca pasó la prueba y se volvió loco (Cristina Pérez, comunicación personal [grabación], 25 de diciembre, 2016. Centro, Santa Cruz Nundaco).

Se puede apreciar cómo existe una relación entre el diablo y las riquezas dentro de la cueva en Río Laguna.¹⁰⁶ Vale la pena mencionar que ahí también hay alimentos para personas y animales, así como lo señala el siguiente relato:

La gente comenzó a perseguir a Florentino por varios días, pero él se había escondido en esta cueva. Durante quince días permaneció dentro de la cueva, quién sabe cómo le hizo, pero vivió mucho tiempo sin salir de este sitio. Un día salió y al poco tiempo uno de los abuelitos mató a este señor.

Esta cueva ha de tener algo, pues dicen que adentro hay alimentos... Yo creo que la tierra es sal y de ahí se alimentan los animalitos, pues la gente cuenta que luego entran los borregos y salen ya gordos. La abuelita Catalina venía hasta aquí a cuidar sus animalitos, ella contaba que luego los animalitos entraban y comían dentro de la cueva (Cristina Pérez, comunicación personal, 1 de enero, 2017, Río Laguna, Santa Cruz Nundaco).

Además de Río Laguna, se dice que el diablo (*tachi*) vive en otros lugares dentro y fuera del municipio, al menos en dos sitios más: en una barranca en Yosongashe y en una cueva en la carretera entre Nundaco y Tlaxiaco. Estos lugares son considerados peligrosos y, si alguien muere ahí, es “porque así lo quiso el diablo” o “porque necesita *anu* (alma)”.¹⁰⁷

A pesar de lo expuesto, se infiere que el *Ñuu Tachi* tiene algunas semejanzas con el *Ñuu Ji'i*, pero el primero es dominio del diablo, además ahí hay riquezas, personas malas y gente que vendió su *anu* al diablo. El *Ñuu Tachi* se ubica debajo de la tierra y posiblemente se puede acceder a su mundo por medio de la cueva (*ve'e tachi*) ubicada en Río Laguna. Se ha visto que cada pueblo tiene sus *ve'e tachi* o *ve'e ki'i*. De acuerdo con los relatos, el diablo puede salir de sus dominios e interactuar con las personas.

Una noche, una señorita y yo veníamos en coche por el camino de terracería de Yosongashe y en el camino se atravesó un toro que asustó a mi acompañante. Posteriormente, la señorita le dijo a la gente que esa noche se nos había aparecido el diablo en el camino. Esta interpretación es interesante porque coincide con la idea de que el diablo anda en el monte.

Quedan muchas dudas sobre el *Ñuu Tachi*, ya que, en las etnografías revisadas, no se ha encontrado ningún término en mixteco para el Infierno. En cambio, para el periodo colonial, Terraciano señala que hubo una definición para *Cielo (andehui)* e *Infierno*

¹⁰⁶ López Austin (2016b: 52-54, 71-73) explica que el cerro es un espacio sagrado, pues contiene los “gérmenes de la vida”, abajo hay agua y más abajo los pisos del inframundo en la concepción mesoamericana. Además, este espacio tiene una cueva por donde entran las entidades que habitan y cuidan del cerro (los dueños).

¹⁰⁷ En la cosmovisión católica, el diablo también intervenía en la naturaleza y todo lo malo que ocurría era ocasionado por este ser (Wobeser, 2015: 69-70). Bajo esta premisa, los frailes consideraron a los antiguos dioses prehispánicos como *diablos* (Wijhoven, 2001: 71). Monaghan (1995) sostiene la hipótesis de que el diablo (*tachi*) puede asociarse con Tezcatlipoca, personaje que solía engañar a las personas y Dios del destino. Del mismo modo, puede que Nundaco haya asociado aquello que causa daño a la persona con el diablo, aunque llama la atención que *tachi* tenga significados negativos como ‘diablo’ o ‘malo’, pero a su vez se refiera al ‘aire’ o al ‘viento’.

(*andaya* o *andaya Infierno*) en mixteco, sin embargo, concluye que el término *andaya* no puede traducirse como “lugar de los muertos, como ocurrió con su equivalente nahua para Infierno (*mictlan*)” (2013: 463-464). Dada las pocas fuentes sobre el *Ñuu Tachi* es difícil saber cómo es en detalle.

El Purgatorio

Parece que el Purgatorio es un destino desconocido para los adultos y los ancianos del municipio. Lo mismo sucede para algunos niños de la telesecundaria, a excepción de una niña que comentó lo siguiente: “Ahí esperan los muertos para ser purificados para después poder entrar al reino de Dios”. Únicamente los sacerdotes, estudiosos de la religión y catequistas saben sobre el purgatorio, pero son muy pocos. Sobre el tema no hay más información, por tanto, se puede descartar como un destino del *anu*.¹⁰⁸

Ñuu Nee (Oscuridad)

Hasta ahora he compilado poca información sobre la *Ñuu Nee* (Oscuridad). La gente dice que ahí se dirigen las *anu* de los niños fallecidos sin bautizar y las de las personas no casadas.¹⁰⁹ Cuando mueren los niños sin bautismo, se “vuelven angelitos que van a la Oscuridad, porque no conocieron a Dios”.

En Nundaco es importante casarse, pues en caso contrario se menciona que el *anu* se dirige a la Oscuridad (*Ñuu Nee*). Esta misma idea sobre la oscuridad (*nee*) también ha sido registrada en Santiago Nuyoo, pues la persona sin contraer matrimonio caminará en la oscuridad (*jika nee*) y ahí vivirá con los demonios (Monaghan, 1995: 52-65). En contraste, la gente de Nundaco comenta que, en *Ñuu Nee*, las *anu* de los hombres solteros difuntos se emparejan con la zorra, mientras que las de las mujeres solteras difuntas con el tecolote. Esta idea del matrimonio entre muertos y animales se refleja en un relato de Yosondúa, el cual hace mención de una mujer que falleció sin casarse y en consecuencia se juntó con un hombre-zorro en el *Ñuu Ji'i* (Sánchez Sánchez, 2007: 25-27). Del mismo modo, en Pinotepa Nacional existe un relato semejante, pero en este caso se trata de una mujer casada que tiene por pareja a un tecolote y también vive en *Ñuu Ndi* (López Castro y Ruiz Medrano, 2010: 245). Aunque estas narrativas contrastan con lo que ocurre en Nundaco, no deja de llamar la atención cómo las *anu* de las personas son emparejadas con animales en la otra vida y, al mismo tiempo, complejizan la situación de los destinos de las *anu* de los muertos.

¹⁰⁸ La gente de Nundaco asocia al Cielo lo siguiente: los rezos de los ritos funerarios, la cárcel y la fosa de fuego. En cambio, la religión católica y los sacerdotes asocian lo anterior al purgatorio (Wobeser, 2015: 151-185).

¹⁰⁹ En la tradición católica, los niños sin bautizar se dirigen al limbo (Wobeser, 2015: 64), pues el bautismo es un medio muy importante para purificar el alma, y sólo los recién bautizados podían acceder al Cielo sin pasar por el purgatorio. En Nundaco, llama la atención que los niños no vayan al Cielo y, en vez de eso, vayan a la *Ñuu Nee*; además, también se puede verificar que el matrimonio es un sacramento muy importante para alcanzar el Cielo, el Paraíso o el *Ñuu Ji'i*.

Otros destinos del *anu* (alma)

En la religión católica queda claro que el Cielo está arriba, en las nubes o más allá de los astros, mientras que el Infierno está debajo de la tierra o en el centro de la tierra. Sin embargo, como se mostró anteriormente, el *Ñuu Ji'i* y el *Ñuu Tachi* están debajo de la tierra y la *Ñuu Nee* se desconoce en dónde se ubique.

Vale la pena mencionar el destino de las *anu* de los muertos por accidente y sobre el retorno del *anu* en la vida, pues son temas vinculados con el Día de Muertos. Cuando muere una persona a causa de un accidente o de manera violenta, su *anu* no “descansará en paz”, pues tratará de aferrarse a la vida para “terminar sus pendientes”. Aunque se le realicen los ritos funerarios, existe el peligro de que su *anu* no vaya a los destinos mencionados y se quede en el mundo de los vivos vagando y penando por el monte, a este tipo de *anu* se les llama *almas perdidas* o *almas en pena* (*sañi na anu*).

Los lugares donde las personas mueren por accidente son considerados peligrosos y sagrados al mismo tiempo. La gente viva que atraviesa por esos sitios dice que son “pesados”, pues sienten incomodidad, escalofríos y miedo, porque ahí “espantan”. Esto último causaría un desprendimiento del *anu* (espanto) y en ese momento *Ñu'u Dé'xchu* o san Cristóbal de la Tierra toma el *anu*, entra el *tachi xee* (aire malo) al cuerpo y la persona se enferma. En estos espacios se coloca una cruz, como las del panteón, para recordar que ahí está el *anu diyi* (alma del muerto) e indicar la presencia de *tachi xee*, pues este último mató a la persona. Mientras que los cadáveres (*dii*) de los fallecidos por accidente son depositados en el panteón.

Cuando una persona no recibió ningún sacramento de la iglesia, es decir, no fue bautizada ni se casó y además fue una persona mala, se dice que, al morir, su *anu* será “devorada por los animales del monte” (Vicky Pérez, comunicación personal, enero, 2018. Iztapalapa, Ciudad de México).

Otros destinos del *anu* se asocian a su regreso al mundo de los vivos, pues se convierten casi siempre en animales. Por lo general, las *anu diyi* regresan como mariposas, y en el Día de Muertos en forma de cualquier animal. Además, algunas familias han hecho énfasis en que las *anu renacen* o *reencarnan* en animales, pero se desconoce si esta idea también se aplique para la fiesta mencionada.

10. Ritos funerarios

Para comprender la fiesta del Día de Muertos se debe entender *grosso modo* el proceso de los ritos funerarios, pues éstos ayudan al *anu* (alma) en su camino hacia su destino *post mortem*. De lo contrario, las *anu* se quedarán estancadas en el mundo de los vivos y posiblemente no asistirán a la fiesta.¹¹⁰

¹¹⁰ Para este apartado se asistió a los ritos funerarios de las siguientes personas: Mary Santiago (17-18 de diciembre de 2016), Bonifacio (11 de enero de 2017) y Margarito Pérez (12-17 de enero de 2017).

A lo largo de este tema se explicará de manera breve la importancia de los ritos funerarios, así como los acontecimientos ocurridos durante la muerte de la persona, las manifestaciones del *anu* durante la muerte, la organización de las personas para la realización de los ritos, la descripción del entierro y del novenario, el viaje del muerto (*anu diyi*) hacia el otro mundo, la realización del cabo de año y los ritos funerarios según la situación de muerte. Se considera pertinente exponer los procesos mencionados porque ayudan a entender la concepción de la muerte en Nundaco, la manera en que los sobrevivientes ayudan al desafortunado para su viaje a la otra vida. Como se dijo anteriormente, de acuerdo con las características de la muerte y del fallecido, se definen los distintos tipos de muertos (*díyi*) o *anu*. Esta distinción es importante para el Día de Muertos, pues los diferentes tipos de muertos tienen una importancia y temporalidad definida durante la fiesta.

Los *ritos funerarios* se pueden definir como ‘las prácticas sociales y culturales respecto a la muerte de una persona’ (Torres, 2006: 4). Sin embargo, el concepto es muy general, ya que trata de aplicarse a diversas sociedades. Para el caso de Nundaco, el término *rezo* (*sa’i*) o *rosario* es sinónimo de *rito funerario*; esto se observa claramente en diversas expresiones, como “Hay que hacerle su rezo o su rosario para que descanse en paz” o “Vamos al rezo de Benito porque falleció”. Dada esta ambigüedad, para este caso de estudio, vale la pena diferenciar *rito funerario* de *rezo*. El primero corresponde a las prácticas relacionadas con la muerte de la persona, por lo que los rezos forman parte de estas actividades. Así, el *rezo* es evento en el que se realizan y ejecutan ciertos discursos rituales. La mayoría de estos argumentos son oraciones católicas dirigidas a Dios o los santos para hacer peticiones y dar agradecimiento. Cabe aclarar que las oraciones son en español.

Se han reconocido dos tipos de ritos funerarios, unos dirigidos a los santos y otros a los difuntos. Ambos son semejantes y para este trabajo interesa conocer con más detalle el segundo caso. Los ritos para las *anu diyi* se dividen en dos: para los recién fallecidos y del Día de Muertos. Las prácticas funerarias para los recién muertos tienen dos momentos claves: el novenario (*kivi iin*) y el cabo de año (*xini kuiya*), los cuales se realizan principalmente en la casa del difunto.

Importancia de los ritos funerarios para el muerto

Cuando fallece la persona, el *anu* se desprende del cuerpo y permanecerá cerca del cadáver. Es importante realizar los ritos inmediatamente, ya que, “al no hacerlos o si se tarda demasiado, el *anu* se alejará del cuerpo, comenzará a vagar por el mundo y por el monte (*yuku*)” (Vicky Pérez, comunicación personal, 12 de octubre, 2016. Iztapalapa, Ciudad de México); en consecuencia, se volverá una *anu* perdida.

Además de la función anterior, los ritos cumplirán otros cometidos, como ayudar al *anu* para que pueda llegar a su destino en el otro mundo, representar una convivencia entre vivos y muertos, y la liberación del *anu*.¹¹¹ En cambio, los rezos son para interceder por

¹¹¹ Dahlgren de Jordan (1966: 293) señala un caso registrado por Herrera, quien documentó el entierro de un cacique. Herrera señaló que al difunto se le ofrendaba, se ponían delante de él y le hablaban. Por desgracia, no hay más detalles acerca de las palabras dedicadas al difunto. Para el periodo novohispano, se implementó la idea del *sufragio* para ayudar a las almas que sufrían en el purgatorio, pues los sufragios ayudaban a que el alma fuera *liberada* lo más

el muerto y para que los muertos intercedan por los vivos. Cabe aclarar que los ritos funerarios pueden variar según el tipo de muerto.

El desprendimiento del *anu* y sus manifestaciones

El fallecimiento de una persona es un proceso que puede durar poco o mucho tiempo, en algunos casos ocurre en unas horas o a veces días. Según los habitantes de Nundaco, esto depende si el individuo fue bueno o malo. “Las personas adultas buenas mueren en poco tiempo y sufren poco; en cambio, las personas adultas malas fallecen de una manera larga y dolorosa, porque estas últimas reciben el castigo de Dios” (Vicky Pérez, comunicación personal, s. f.).¹¹²

Cuando la persona está cerca de la muerte, se suelen interpretar los espasmos del sujeto como “los momentos en que el alma (*anu*) se sale del cuerpo”. Esther Pérez menciona que el *anu* sale y regresa al cuerpo, “da vueltas” (Vicky Pérez, comunicación personal, 29 de marzo, 2017. Iztapalapa, Ciudad de México) una y otra vez hasta que por fin abandona el cuerpo.¹¹³

Una vez que muere la persona, se debe tapar el cuerpo con una cobija o una manta y llevar una veladora o una lámpara. De acuerdo a Vicky Pérez, la cobija atrapa y mantiene cerca el *anu* del cuerpo. Mientras que la luz de la veladora o de la lámpara guiará el *anu* al sitio donde será velado, es decir, la luz guiará al *anu* hacia la *ve'e kixi* donde vivió el difunto, lugar donde al cuerpo se le realizarán los ritos funerarios y los rezos (*sa'i*). El cuerpo en la casa (*ve'e*) será bañado,¹¹⁴ vestido¹¹⁵ y colocado en el ataúd en la *ve'e kixi*.

Cabe destacar que, cuando se aproxima la muerte de la persona, el *anu* se manifestará de diversas maneras, porque “va a las casas de sus familiares [y de sus seres queridos] para despedirse”. Algunas veces las *anu* se comunican con las personas a través del sueño y en otras ocasiones *se aparecen* como animales.

Cuando llegamos a la casa de Nicolás Pérez, saludamos a la familia y a otros invitados. Después de media hora comencé a tomar con Roberto y más tarde comimos. Después de la comida (6:00 p. m.), mi familia comenzó a hablar de las víboras de la milpa. Yo les preguntaba si las víboras de la milpa no eran venenosas, pero ellos contestaron que no, que “las víboras de la milpa son víboras de agua o víboras de maíz”.

pronto posible a fin de que pudiera ingresar al Cielo. Los sufragios consistían en donativos de bienes y dinero para la iglesia, las misas, la ejecución de buenas obras, los rezos y las penitencias (Wobeser, 2015: 173-182). Para el caso de Nundaco, no se maneja el término *sufragio*, pero se dedican palabras, se realizan rezos y misas por los difuntos como medio para ayudarlo a que acceda al otro mundo. Más adelante se verá cómo se maneja el concepto de la *liberación del alma* de una manera distinta al dogma católico.

¹¹² Monaghan (1995: 160-161) explica las maneras de morir de los mixtecos de Santiago Nuyoo. De acuerdo con él, las personas buenas fallecen a edades tardías y, en cambio, las personas malas fallecen por acción del *wild (tachi)*, es decir, la entidad dañina o el demonio; en consecuencia, aquellas personas pueden sufrir accidentes.

¹¹³ Esther Pérez explicó los últimos momentos de su hermano, dado que ella presencié los espasmos y los momentos en que él se tranquilizaba (comunicación personal, 28 de octubre, 2016. Plan de Guadalupe, Santa Cruz Nundaco).

¹¹⁴ El baño es opcional, ello depende si la persona fue bañada unas horas antes de su muerte.

¹¹⁵ Las ropas del difunto deben ser nuevas y no de algodón, “pues hay borregos que están en el otro mundo y, si te ven, te dan tu chinga” (Naty Santiago, comunicación personal, 28 de marzo, 2016. Plan de San Antonio, Santa Cruz Nundaco).

Vicky: Por esas fechas, antes de que muriera mi madre, apareció una víbora que se enredó al pie de mi suegro.

Yo: ¿Fue la vez que dijiste que se había aparecido la víbora que parecía anaconda?

Vicky: Sí, pero al poco tiempo supe que era mi madre que fue a la casa de mis suegros para despedirse.

Me quedé sorprendido y pensando por un momento; después le pregunté a Vicky:

Yo: ¿Por qué en serpiente?

Taly: Sí, es lo que dicen en el pueblo...

Vicky: Es como lo que pasaba con tu suegro, ¿no, Taly?, que espantaban en tu casa, pero al final era tu suegro...

Taly: Sí, Vicky, pues hubo un tiempo que espantaban en casa... Recuerdo que un día estuvieron espantando en la casa... Yo escuchaba claro los pasos de mi madre, le dije a Ángel: "Claro escuché los pasos de mi madre". Ángel me dijo: "Tú estás loca..."; después dormí..., me dormí. A las 11 y a la 1 o 2 de la mañana, llamaron a casa y me dijeron que había fallecido mi madre..., pero no les creí, porque creía que era broma del Día de los Santos Inocentes [28 de diciembre de 2012]... Más tarde llegó mi hermano llorando..., ahí entendí que había fallecido mi madre.

Yo: También pasó eso en casa cuando falleció la abuelita.

Vicky: Lo que pasa [es] que, cuando uno va a morir, va a las casas de sus familias o donde vivía para despedirse... Antes de que falleciera mi hermano [Márgaro], también apareció una serpiente en la casa de Rodolfo y Melitón [en Estados Unidos]. Martín y Rodolfo vieron una serpiente grande... Como mi hermano Márgaro también vivió con ellos, por eso fue a despedirse.¹¹⁶

El relato anterior muestra cómo el *anu* tiene varias manifestaciones. Además, como menciona el relato anterior, cuando el *diyí*¹¹⁷ del recién fallecido llega a las casas provoca ruidos y también otras sensaciones vinculadas al espanto, el desánimo, la tensión y la fatiga¹¹⁸ de la persona. Cuando ocurre lo anterior, se dice que "en la casa penan". Dichas sensaciones son semejantes a las de la envidia; sin embargo, ésta se origina cuando a una persona le "va bien y a otros les causa recelos" (Monaghan, 1995: 132-133).¹¹⁹

El ejemplo anterior menciona cómo el *anu* se manifiesta a través de animales, casi siempre como serpientes o animales ponzoñosos, los cuales aparecen para despedirse de su familia (figura 1.47). A pesar de ello, muchas veces las personas se espantan y matan al animal que representa al *anu diyí*.

¹¹⁶ Reunión en la casa de Nico Pérez, 19 de septiembre, 2016. Chalco, Estado de México.

¹¹⁷ Vale la pena recordar que *anu* y *diyí* en ciertos contextos significan alma. Aunque en otros, *anu* puede referirse al corazón y *diyí* al cadáver.

¹¹⁸ Estas características se asemejan a veces a la depresión. En mi experiencia personal, después del fallecimiento de familiares y seres cercanos, la casa queda impregnada de una sensación incómoda, que es percibida por la propia familia y los animales. Vicky Pérez dice que "están espantando la casa" o que la "casa está pesada". La Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana (2017) menciona que también se dice "la casa cargada de mal".

¹¹⁹ Monaghan (1995: 132-133) comenta sobre la *envidia* entre los mixtecos de Santiago Nuyoo, la cual se origina cuando a una persona le va bien, pero a otros les causa enojo o recelo; también comenta que ésta se origina "de abajo". Ello provocará alta ansiedad, reducida la convivencia social de la persona que la padece, lo cual conllevará una serie de ataques y contraataques. Una experiencia personal referente a lo anterior ocurrió en 2013: al poco tiempo de pintar nuestra casa, se sentía un ambiente tenso, deprimente y todos estaban desganados, incluyendo a los animales. Vicky Pérez me comentó en aquella ocasión que de seguro los vecinos nos tenían envidia.

A veces las almas (*anu*) de las personas también se vuelven víboras, pero eso pasa cuando una persona está a punto de morir y las culebras se le aparecen a uno para espantarlos o para despedirse de ellos. Un ejemplo fue cuando murió Catalina. Un día se le apareció una víbora a Marcelino y se le enredó en el pie; después de eso, él se acordó que, la última vez que vino la Catalina a la casa, Marcelino no se despidió de ella. Seguro ella sintió feo y regresó a espantarlo.

También, cuando falleció Márgaro [hermano de Vicky], apareció una viborota ahí en Charlestown [Estados Unidos]. Rodolfo y yo vimos la viborota y la matamos. Después sacamos la basura y ahí echamos la víbora. Pasado un tiempo, la víbora se quemó, pero sólo se hizo chiquita, muy raro, es para que el animal se hiciera ceniza. Yo pienso que es el alma del tío que ahí andaba (Martín Feria, comunicación personal, 19 de septiembre, de 2016. Yosongashe, Santa Cruz Nundaco).

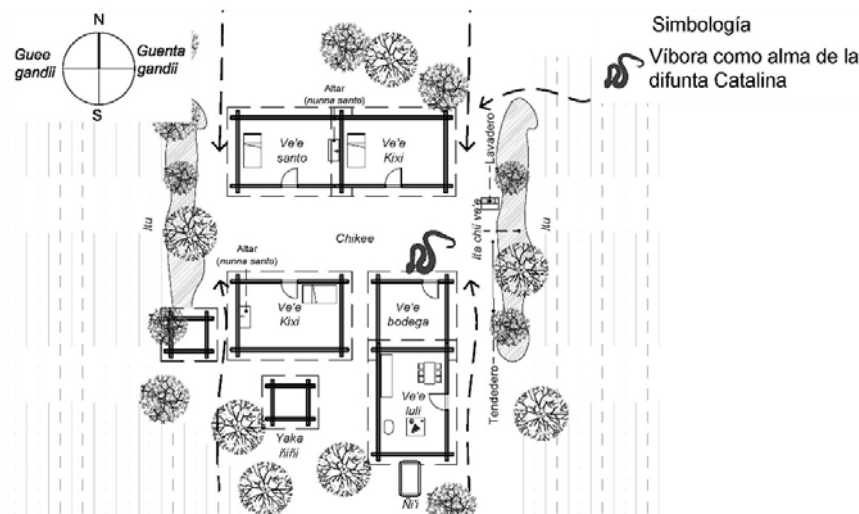


Figura 1.47: Aparición de la víbora (*anu*) en la casa de Marcelino.

Varias habitantes de Nundaco concuerdan el *anu*¹²⁰ se transforma en mariposa (*tikuvaa*) después de la muerte de la persona.¹²¹ Desconozco si el *diyi* cambia en ese momento o tiene un periodo de tiempo para ser *tikuvaa*. Además, este animal es considerado *anu diyi* en cualquier contexto, a diferencia de la serpiente (*ko'o*), que sólo se le considera *diyi* en las condiciones indicadas.

Es importante señalar que las palomillas (*tikuvaa*) también son consideradas mariposas y, por tanto, son las *anu* de las personas fallecidas. La presencia de la mariposa (*tikuvaa*) o la palomilla (*tikuvaa*) durante los ritos funerarios representa el *anu* del recién fallecido. Cuando no hay mariposas durante los ritos funerarios, se sabe que el *anu diyi* está presente durante los rezos y el entierro, porque el *anu* tiene también las siguientes características: “No se ve, no tiene aroma, es intocable ni se escucha” (Vicky Pérez, comunicación personal, 29 de marzo, 2017. Iztapalapa, Ciudad de México).

¹²⁰ Juan, al término del cabo de año de Margarito Pérez, comentó que el alma de Margarito irá al Cielo y se transformará en mariposa (comunicación personal, 17 de enero, 2017. Panteón de Nundaco).

¹²¹ Todos los adultos reconocen a las mariposas como las almas de los muertos (Feria Pérez, 2011: 93); gran parte de ellos también relaciona las mariposas con la fiesta del Día de Muertos. Vicky Pérez y su primo Juan señalan que, después de la muerte de la persona, su alma se transforma en mariposa. En las investigaciones de López Austin (1996: 384), se menciona que la transformación de las almas de los guerreros en mariposas y aves dura cuatro años. Esta concepción pertenece a la cosmovisión de los nahuas antiguos del siglo XVI, pero es posible que tenga relación y cierta continuidad en Nundaco. En la narrativa de Yosondúa (Sánchez Sánchez, 2009: 16), se hace mención del espíritu de un hombre que se transformó en pajarito después de haber muerto.

Los padrinos o madrinas de la cruz y el rezador

Después de que muere la persona, sus familiares buscan inmediatamente a dos personas para que sean los *padrinos* o las *madrinas de la cruz*. Se recurre a vecinos y a algunos familiares para que acepten por voluntad esta labor. No obstante, los familiares, padrinos y ahijados no pueden ser los padrinos ni las madrinas de la cruz, pues se considera una falta de respeto al difunto.¹²²

Los padrinos de la cruz, según la tradición, son quienes visten al difunto, se encargan de conseguir los rezadores y de apartar la misa. También ellos ponen y compran las cruces para el difunto. Por último, deben ser dos padrinos o dos madrinas. Por ejemplo: si muere una mujer corresponde dos madrinas de cruces, y en el caso del hombre serán dos padrinos de cruces (Naty Santiago, comunicación personal, 11 de enero, 2017. Yucuyaa, Santa Cruz Nundaco).

Los padrinos de la cruz cumplirán las funciones señaladas en el relato y además ayudarán a rezar, por tanto, estarán presentes durante los ritos, pues tienen una tarea importante durante estas prácticas. De hecho, ellos son los últimos padrinos que tendrá una persona. Más adelante mencionaré sus labores durante el ritual.

Vale la pena destacar que el relato anterior menciona a otro personaje importante para los ritos, a quien se le conoce como *rezador*. Este especialista sabe cómo se realizan los ritos funerarios, “sabe rezar” las oraciones y entonar los cantos para los difuntos. Estos personajes no cobran por sus servicios, pero la gente les ofrece alimentos por sus labores. Además, ellos pronuncian los rezos y dan las instrucciones de cómo realizar el ritual.

En el trabajo de campo he observado que algunos rezadores son catequistas, pero otros aprendieron por experiencia. Ellos son interesantes, pues parte de sus acciones son por costumbre, sin embargo, sus rezos y sus cantos se basan en los cuadernos del Santo Rosario y de los cantos fúnebres, los cuales vende la Iglesia católica.¹²³ A pesar de manejar textos escritos, algunos oran y cantan de memoria. Además, cada rezador tiene su propio sello personal y, por lo general, los mejores rezadores son muy solicitados para realizar los rezos (ritos funerarios).

Los rezos antes del entierro

Como comentaba anteriormente, el cuerpo del difunto es colocado en un ataúd¹²⁴ en la casa para dormir (*ve'e kixi*), enfrente del altar, con la cabeza hacia el *siki ve'e* (arriba de la casa) y el altar, mientras que los pies hacia el *chii ve'e* (abajo de la casa). Parece que

¹²² Luz Santiago comenta que anteriormente los familiares no podían ser padrinos de la cruz, ni vestir ni rezar por el difunto y “había muchas cosas que no podían hacer”, pues se decía que era malo. Para ella es importante participar en los eventos mencionados porque es una manera de apreciar a sus seres queridos. Además comenta que ha consultado a los sacerdotes y ellos expresan que no existe ningún problema con participar en los preparativos.

¹²³ El rosario o Santo Rosario es un rezo de tradición católica que conmemora los veinte misterios que tratan sobre la vida de Jesús y de la Virgen María. Después de cada misterio, se enuncia un Padre Nuestro, diez avemarias y “Gloria, padre”. Recitar el rosario es para recibir las gracias de la madre de Jesús (Wikipedia, 2018a). En Nundaco, el “Santo Rosario” se emplea para los ritos funerarios.

¹²⁴ Vicky Pérez menciona que antes el ataúd era una caja de color negra y explica cómo fue el entierro de su padre.

esta orientación obedece a la disposición de la propia casa y no a los puntos cardinales. Cabe mencionar que el ataúd está sobre una base para que no toque el suelo. Alrededor de la caja fúnebre se colocan las veladoras, cuatro velas grandes en las esquinas, cuatro veladoras a manera de cruz y flores blancas,¹²⁵ las últimas representan “la pureza del *anu* del muerto” (figura 1.48); en cambio, las veladoras “son la luz que alumbró el camino” de los difuntos hacia el Cielo, pues el camino es “oscuro”.¹²⁶ Debajo del ataúd se coloca el sahumerio con copal, el cual es prendido cuando inician los rezos. El aroma del copal atrae “el *anu*” y aleja “lo malo”, pues hay que recordar que el cadáver está lleno de *tachi xee*.

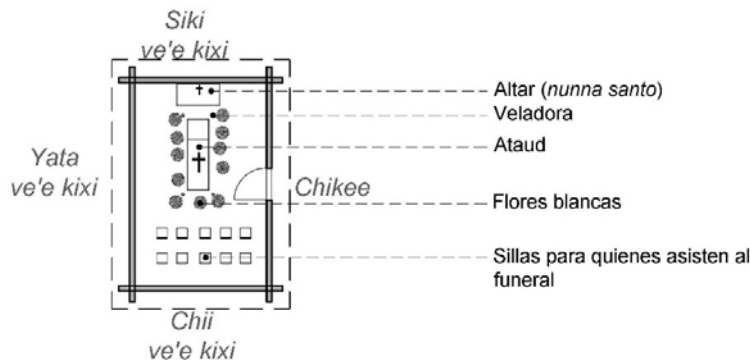


Figura 1.48: Ubicación del ataúd en la *ve'e kixi* o *ve'e santo*.

Durante las noches se realizan los rezos (*sa'i*), los cuales son en español y consisten en el Santo Rosario a la Virgen María.¹²⁷ En esta actividad participan los familiares y amigos del fallecido, los padrinos de la cruz y el rezador. De acuerdo con Natalia Santiago (rezadora), los rezos tienen diferentes *intenciones* hasta cumplir los nueve días (novenario o *kivi iin*) desde el fallecimiento de la persona. Estas *intenciones* son por día, es decir, un día “por el difunto” y el otro día para que el difunto “interceda por nosotros”, esto es, para quienes participan en el rito. En el primer caso, las personas son los intermediarios entre la Virgen María y el difunto; estos rezos son para que el *anu* pueda partir hacia el otro mundo, pues en caso contrario se quedará en atrapada en éste y espantará a la gente. En el segundo caso, el difunto es el intermediario entre los hombres y Dios; así, el recién fallecido “pide por sus familiares” ante Dios, y, de esta manera, el difunto también “protege a la gente” (Naty Santiago y otros rezadores durante los ritos funerarios, comunicación personal).

Los rezos de Nundaco se constituyen de oraciones, plegarias, discursos y de cantos fúnebres católicos, los cuales son en español.¹²⁸ Éstos se recitan durante el *kivi iin*, el

¹²⁵ Las siguientes flores se observaron durante los entierros y los ritos funerarios: nube (*Gypsophila paniculata*), alcatraz o cartucho (*Zantedeschia aethiopica*), gladiolas blancas (*Gladiolus* sp.), principalmente. También se observaron otras, como rosas de colores, inflorescencias amarillas y, en pocas ocasiones, flores rojas.

¹²⁶ Una rezadora señala que es importante la luz espiritual y la luz material, pues la luz material alumbró el camino de la persona, ya que el camino es oscuro (comunicación personal, 16 de diciembre, 2017).

¹²⁷ Por lo general, los rezos son pronunciados en español, y, a veces, las palabras de agradecimiento a los asistentes y las instrucciones del rezador son en mixteco.

¹²⁸ Para este trabajo, los términos *oración*, *plegaria* y *rezo* son argumentos que buscan dirigirse a Dios o a algún santo para pedir un favor o dar agradecimiento, sin embargo, cada definición presenta diferencias entre sí. La *oración* tiene un contenido y estructura fija, la cual es definida por la Iglesia católica, no obstante, algunas oraciones católicas tienen modificaciones en Nundaco. La *plegaria* es improvisada y a veces usa fragmentos de oraciones católicas o pasajes bíblicos. El *rezo* es el conjunto de oraciones, plegarias, discursos y cantos para comunicarse con Dios y con los santos para pedir por el difunto. Vale la pena aclarar que los *discursos* no son dirigidos a Dios, pues hablan del difunto, de la vida y a veces agradecen a los asistentes por los ritos funerarios.

entierro y el *xini kuiya*. Además, los rezos presentan oraciones que se repiten de manera consecutiva, pues a veces, según el estilo del rezador, se repite tres o diez veces el avemaría.

Las repeticiones y el orden de las oraciones del rezo son importantes para los rezadores, pues así algunos reconocen si se realiza esta labor adecuadamente. En cambio, la gente tiene otros criterios, pues algunos se enfocan más al canto, el contenido, en el tono de la voz o en la manera de recitar las oraciones.

En campo, he identificado dos maneras distintas para rezar en los ritos funerarios. Los he clasificado como rezo tipo 1 y tipo 2. El primero toma como guía los cuadernos que explican como rezar el Santo Rosario, los cuales son vendidos y distribuidos por la Iglesia católica.¹²⁹ Además, entre cada *misterio* se entonan los cantos fúnebres, cuyas letras también provienen de los cuadernos impresos por la Iglesia. En cambio, las oraciones del rezo tipo 2 tienen un orden distinto al Santo Rosario y, al parecer, se pone más énfasis en los cantos fúnebres. Desconozco la razón de estas diferencias, ya que el tipo 2 se recita en raras ocasiones.

Antes de entrar a detalle sobre el orden y contenido de cada tipo de rezo, vale la pena manejar una nomenclatura para las repeticiones de las oraciones. Para marcar estas repeticiones se utilizará la siguiente nomenclatura: “Nombre de la oración” x n. El *nombre de la oración* corresponde al título de la oración, el cual es dado por la Iglesia católica. La *x* indica “repetición” y la *n* se refiere al número de repeticiones consecutivas. Por ejemplo: “Ave María” x 3 y “Ave María” x 10 quiere decir que, en el primer caso, se repite tres veces el avemaría, y, en el segundo caso, diez veces. Cabe aclarar que las oraciones y cantos con contenidos variables se marcarán con subrayado.

A continuación se enlista el orden de las oraciones católicas para los rezos tipo 1: “Ave María purísima, sin pecado concebido” x 2, “Señal de la santa cruz”, “Oh, Jesús mío”, “Primer misterio” (según el día), plegaria, “Padre Nuestro”, “Ave María” x 10, “Gloria”, Jaculatorias,* canto 1,¹³⁰ “Segundo misterio” (según el día), plegaria, “Padre Nuestro”, “Ave María” x 10, “Gloria”, Jaculatorias,* canto 1, “Tercer misterio” (según el día), plegaria, “Padre Nuestro”, “Ave María” x 10, “Gloria”, Jaculatorias,* canto 1, “Cuarto misterio” (según el día), plegaria, “Padre Nuestro”, “Ave María” x 10, “Gloria”, Jaculatorias,* canto 1,* “Quinto misterio” (según el día),* plegaria, “Padre Nuestro”, “Ave María” x 10, “Gloria”, Jaculatorias,* canto 2, “Oh, soberano santuario”, “Padre Nuestro”, “Oraciones después del rosario”, canto 2, “Oraciones después del rosario”, canto 2, “Oraciones después del rosario”, canto 2, “Oraciones para después del rosario”, “Dios te salve”, plegaria, “Letanía de la santísima Virgen”, plegaria, “Padre Nuestro”, “Ave María”, “Gloria”, Jaculatorias, canto 3, plegaria y “Por la señal de la Santa Cruz”. Finalmente, todos se dan la mano y agradecen por el Santo Rosario.

¹²⁹ Las guías para rezar el Santo Rosario pueden consultarse en internet, pero en Nundaco los rezadores manejan versiones impresas. De acuerdo con estos cuadernos, las oraciones del Santo Rosario se enuncian de la siguiente manera: “Padre Nuestro”, “Ave María” x 3, “Primer misterio”, “Padre Nuestro”, “Ave María” x 10, “Gloria”, “Jaculatoria”, “Segundo misterio”, “Padre Nuestro”, “Ave María” x 10, “Gloria”, “Jaculatoria”, “Tercer misterio”, “Padre Nuestro”, “Ave María” x 10, “Gloria”, “Jaculatoria”, “Cuarto misterio”, “Padre Nuestro”, “Ave María” x 10, “Gloria”, “Jaculatoria”, “Quinto misterio”, “Padre Nuestro”, “Ave María” x 10, “Gloria”, “Jaculatoria” y “Salve” (Devocionario católico, 2018).

¹³⁰ Las jaculatorias son oraciones breves dirigidas con fervor hacia Dios y la Virgen (Catholic.net, 2018). Estas palabras pueden consultarse en las guías para rezar el Santo Rosario o por internet (Devocionario católico, 2018). Para el caso de Nundaco, estas oraciones tienen pequeños cambios de contenido.

En contraste, el orden de las oraciones católicas para los rezos tipo 2 es el siguiente: “Ave María purísima, sin pecado concebido” x 2, “Señal de la santa cruz”, “Padre Nuestro”, “Ave María” x 4, “Gloria”, plegaria, discurso, se entonan tres o cuatro cantos diferentes, “Ave María” x 2, “Gloria”. Cabe señalar que los cantos de este tipo son variables y pone más énfasis en las canciones que en la oración. Sin embargo, el rezo tipo 2 es muy criticado por los allegados a la iglesia, ya que no lo consideran rezo.

Como se puede observar, los rezos tipo 1 narran los cinco misterios, repiten el avemaría hasta más de cincuenta veces y, después de los misterios, se recitan otras oraciones conocidas, llamadas *oraciones para después del rosario*. Este tipo de rezo se enfoca a la oración y respeta el orden del Santo Rosario. En cambio, los rezos tipo 2 no cuentan con misterios, las repeticiones del avemaría son menos de cinco veces, al término del avemaría se sigue con las plegarias y los discursos, posteriormente se cantan tres o cuatro cantos fúnebres diferentes. Estos cantos tienen una duración de treinta minutos por todos y, al parecer, estos últimos rezos enfatizan el canto y no respetan el orden del Santo Rosario.

Los rezos tipo 1 los usan todos los rezadores de Nundaco para los ritos funerarios, entierros, novenarios, para las fiestas y en el Día de Muertos. En cambio, el rezo tipo 2 lo he observado durante un entierro de un muerto por accidente y en el Día de Muertos de Nundaco y Ocotepec.

Es importante señalar que cada rezador tiene su propio sello personal. Aunque los ritos funerarios se realicen de acuerdo con la costumbre, y el rezo esté basado en el Santo Rosario, hay momentos que se improvisan, por ejemplo: algunos rezadores permiten el uso de flores de colores; otros omiten, agregan o modifican parte de las oraciones católicas;¹³¹ las plegarias siempre se improvisan y éstas a su vez usan fragmentos de la Biblia y de otras oraciones; algunos cantos fúnebres y sus entonaciones son variados; por último, algunos manejan discursos para agradecer a los asistentes, para pedir y recordar al difunto.

Durante los ritos funerarios, he observado que algunos rezadores ponen más énfasis en las plegarias y muchas veces esto se refleja en los misterios del Santo Rosario, pues varios especialistas rituales sólo mencionan el nombre del misterio e inmediatamente hacen una plegaria a la Virgen María, para que *interceda* por el difunto, como se muestra a continuación:

Segundo misterio gozoso: La visita de María santísima a santa Isabel. ¡Oh, Virgen María!, tú que fuiste siempre generosa en el servicio de Dios y los hermanos, intercede en favor del alma de nuestra hermana María Santiago para que Dios le perdone todos sus pecados de omisión y, al no preocuparse de cubrir siempre sus obligaciones ante Dios y hacia los hermanos, un Padre Nuestro y diez avemaría ofrecemos especialmente por el alma de nuestra hermana María Santiago y por todas las almas del purgatorio, por todas las almas olvidadas. Todos, Padre Nuestro...¹³²

En este ejemplo, subrayé la plegaria de la rezadora, la cual no se trata del segundo misterio gozoso ni tampoco es una oración católica común.¹³³ A pesar de ello, no deja

¹³¹ De acuerdo con los rezadores, los últimos tres rezos correspondientes al Padre Nuestro, avemaría y “Gloria” son agregados recientes por petición del papa sólo por este año. Los rezos observados el año pasado omitían esa parte.

¹³² Rezos del cabo de año de María Santiago (17 de diciembre, 2016 [Grabación]).

¹³³ El segundo misterio gozoso trata de la visita de la Virgen María a su pariente Isabel, y esto ocurre después de la visita del ángel Gabriel a María. Dicho misterio dice lo siguiente: “Y en cuanto oyó Isabel el saludo de María, el niño saltó de gozo en su seno, e Isabel quedó llena del Espíritu Santo; y exclamando en voz alta, dijo: ¡Bendita tú entre las

de ser interesante, pues, en este momento, la rezadora le pide a la Virgen María para que ella hable con Dios y él perdone los pecados de la recién fallecida. En contraste, los rezadores más allegados a la Iglesia mencionan el contenido de los misterios, los cuales narran parte de la vida de Jesús o de la Virgen, según el misterio correspondiente al día de la semana y a los cuadernos del Santo Rosario. Estos rezadores piden una plegaria por el fallecido al concluir cada narrativa del misterio y en las “Jaculatorias”. A continuación, se muestra un ejemplo sobre esto:

Dale, señor, el descanso eterno, y luzca para ella la luz perpetua, descanse en paz.

Así sea.

María, madre de gracia, madre de misericordia,

en la vida y en la muerte ampáranos gran señora. Amén.

Sagrado corazón de Jesús, en vos confío

¡Oh! Jesús mío, perdona el alma de nuestra hermana María Santiago, presérvalo del fuego del Infierno y lleva al cielo a todas las almas, especialmente a las más necesitadas de tu misericordia. Amén.

El caso anterior se dijo cuando finalizó uno de los misterios. Lo subrayado corresponde a las “Jaculatorias” y lo demás es improvisado, pero retoma frases de otras oraciones. Las plegarias mencionan a la Virgen María como intermediaria entre Dios y el difunto. En todos los casos se le pide a ésta que *interceda* por el fallecido y es nombrada de las siguientes maneras: *santísima, inmaculada, abogada nuestra, nuestra reina, nuestra madre y madre de Dios*. Además, durante las “Letanías de la santísima Virgen” es llamada con otros nombres. Caso contrario ocurre con las peticiones a Jesucristo y a Dios, pues ellos no reciben tantos nombres.

Como se dijo anteriormente, los rezos están acompañados de cantos. Para este estudio se clasifica en canto 1, canto 2 y canto 3. El canto 1 designa a los cantos del comienzo del rezo hasta el término de los misterios; el canto 2 corresponde a los siguientes, y el canto 3 es el último. Cabe señalar que los cantos no identificados están indicados en negritas. Como cantos de la primera parte, he identificado los siguientes: “Quién es esa estrella”, “Perdón, oh, Dios mío”, “Hay una senda” y “**Oh, Dios omnipotente**”. Los cantos de la segunda parte que he reconocido: “**Recibe el rosario**” y “**Madre mía que estás en los Cielos**”. Como canto final identifiqué el siguiente: “**Santo Dios, santo fuerte**”. A continuación, se muestran los cantos señalados en negritas que no pude identificar.

- **Oh, Dios omnipotente**

Oh, Dios omnipotente, mira mi voz de mando, para escuchar mi canto, escucha mi oración.

- **Recibe el rosario**

mujeres y bendito es el fruto de tu vientre! ¿De dónde a mí tanto bien, que venga la madre de mi Señor a visitarme?” (Devocionario católico, 2018).

Recibe el rosario, oh, Virgen María, que en él te ofrecemos el avemaría. Ave, Ave, Ave María. Ave, Ave, Ave María. Recibe, señora, un ramo florido que hoy te ofrece el pecho encendido. Ave Ave, Ave María. Ave, Ave, Ave María.

- **Madre mía que estás en los Cielos**

Madre mía que estás en los cielos, madre mía que estás en los cielos, ruega por su alma, ruega por su alma y se salvará.¹³⁴

- **Santo Dios, santo fuerte**

Santo Dios, santo fuerte, santo inmortal, libranos señor, de todo mal, virgen pura, virgen santa, virgen madre de Dios, nosotros ponemos la esperanza en Dios, de subir a la gloria para alabar a Dios, de subir a los cielos para alabar a Dios, de subir a tu templo para alabar a Dios.

Como se puede apreciar, estos cantos están dedicados a Dios y a la Virgen María. Los cantos son importantes para los ancianos, pues algunos los consideran rezos.¹³⁵ Esto resulta muy interesante, pues algunos ancianos monolingües mixtecos son capaces de rezar en español y cantar en español.

Aunque cada rezador tiene su propio sello personal, don Simón tiene una manera muy particular de rezar, pues modifica parte de las oraciones mencionadas y en ciertos casos cambia el orden de las oraciones, este último aspecto se verá más adelante. Cada que menciona los misterios, sólo alude el nombre, inmediatamente hace la plegaria, reza el Padre Nuestro y el avemaría, la última oración la repite tres o cuatro veces, y no diez veces, como lo hacen los demás. Por último, pone más énfasis en los cantos. Este caso es muy interesante, pues algunos ancianos dicen que él “reza bonito”, es decir, lo hace de manera adecuada. Sin embargo, es criticado por otros rezadores más jóvenes que consideran inadecuados sus métodos. A continuación, se muestra su versión del Padre Nuestro.

Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre; venga a nosotros tu reino; háganos el señor tu voluntad en la tierra como en el cielo.

Danos hoy nuestro pan de cada día; perdónanos, señor, nuestra deuda, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden; no nos dejes caer en tentación y libranos del mal. Amén.

Su versión del Padre Nuestro contiene elementos contemporáneos y de una versión anterior. Se desconocen las razones por las que esta oración sea así, pues él cuenta con un libro para rezar el Santo Rosario, pero pareciera que las oraciones las recitara de memoria. Aunque sus rezos son breves, comparados con los de otros rezadores, él pone énfasis en los cantos fúnebres, los cuales pueden durar treinta minutos. En una ocasión, observé su labor y, cuando finalizó el rosario, cantó lo siguiente: “Ayudemos, alma”, “Perdón, oh, Dios mío”, “Santo Dios, santo fuerte” y “**Alma, no olvides jamás**”. A continuación se muestra el canto “Alma, no olvides jamás”*, el cual no pude identificar: “Alma, no olvides jamás las finezas de Jesús, ten presente su pasión, sus tormentos y su cruz”.

¹³⁴ La musicalidad del canto “Madre mía que estás en los cielos” es la misma que la canción “La Guadalupeana”.

¹³⁵ Olivier, en su análisis de un mito de Tezcatlipoca, explica que el canto y la música constituyen el verdadero rezo. “El viento o la música-rezo, asociados con el sacrificio o el auto sacrificio, representan a la vez los prototipos míticos de la comunicación entre los hombres y los dioses y la energía necesaria para movimiento de los astros” (citado en Graulich y Olivier, 2004: 139-140). Esta misma idea del canto como rezo aún prevalece entre los ancianos de Nundaco.

Como se puede apreciar, los rezos del *kivi iin* y del *xini kuiya* es un tema muy complejo, por la variabilidad de las oraciones recitadas de acuerdo con los días de la semana y por el sello que le imprime cada rezador principal. Vale la pena mencionar que más adelante se expondrá cómo el orden de las oraciones de los rosarios cambia en los entierros y cómo en otros contextos se agregan otras oraciones cuando se realiza la *levantada de la cruz*.

De manera general, se mencionó el orden de las oraciones católicas que constituyen el rezo (Santo Rosario). Es importante tenerlo en cuenta, pues el Santo Rosario es utilizado por cada noche a lo largo del *kivi iin*, del *xini kuiya* y en los entierros. También se emplean para la preparación de las fiestas patronales, rezos a los santos y para la fiesta del Día de Muertos.

La convivencia después de los rezos

Al término del rezo, los anfitriones sirven la cena en el altar de la *ve'e kixi* (casa para dormir), donde está colocado el ataúd.¹³⁶ Algunas personas me dijeron que los rezadores bendicen los alimentos, pero en campo no observé esta labor. Estas comidas son importantes, pues se menciona que “son para el muerto”, es decir, son para el consumo del *anu diyi* (alma de muerto). Posteriormente se sirve el mismo guisado a las personas que asistieron a los rezos.¹³⁷

Los vivos cenan y charlan en el *chikee* (patio); en cambio, se dice que el *anu* del recién fallecido consume su comida en la *ve'e kixi*. A pesar de esta división espacial, la gente considera que esta comida es importante, pues es parte de la *convivencia* entre los vivos y el difunto (Naty Santiago, 11 de enero, 2017. Yucuyaa, Santa Cruz Nundaco) (figura 1.49).

¹³⁶ Durante las noches del novenario y del cabo de año, he observado que sirven guisos en el altar, tales como huevos en salsa, caldo de pollo, caldo de res, arroz, sopa y tamales. También se sirven bebidas, como agua, té y café.

¹³⁷ Las personas que asisten a los rezos lo hacen para acompañar a la familia del fallecido, otros para ayudar y otros para rezar. Estos rezos ayudan al alma para su viaje y llegada al otro mundo.

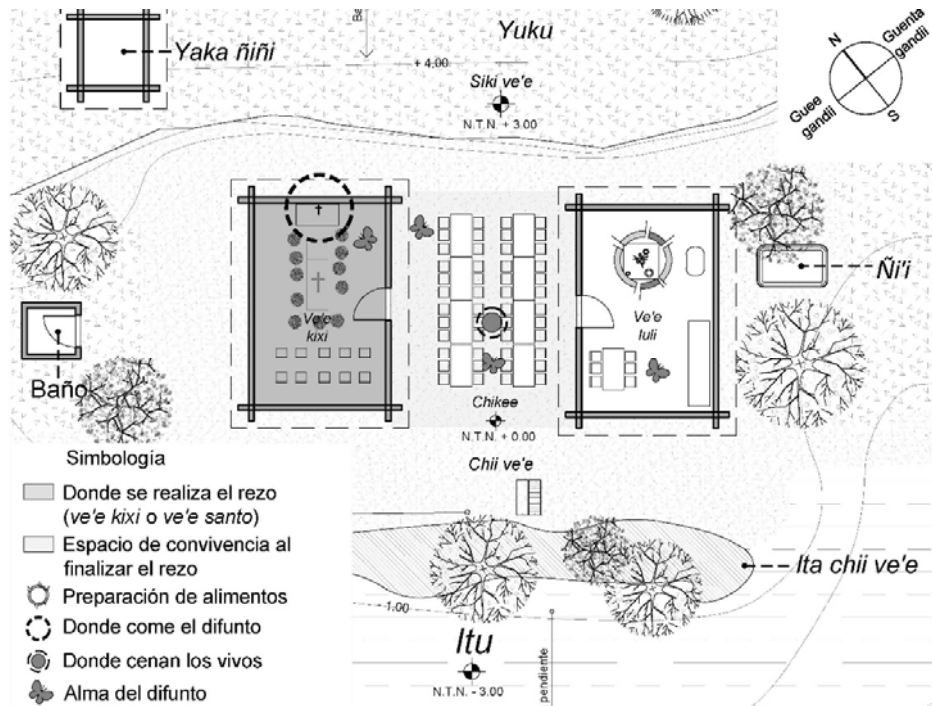


Figura 1.49: Los ritos funerarios en la casa del difunto.

Cabe mencionar que esta misma práctica también la llevan a cabo los *radicados* en sus casas en la Ciudad de México, cuando *reciben* o se les presta una réplica de una imagen católica muy importante para ellos. Al finalizar el Santo Rosario, los anfitriones sirven comida a la imagen y posteriormente a los invitados. En este caso, se dice que el alimento es para el santo que acaba de llegar a la casa.

El entierro

Antes del entierro, los padrinos de la cruz pondrán una cruz de cal por debajo del ataúd. Naty Santiago dice que dicha cruz representa “el cuerpo de Cristo” y el recuadro dibujado abajo es la “tierra” que la sostiene. En cambio, Naty Hernández y otras personas mencionan que es para que “el *anu diyi* (alma de muerto) se quede en la cruz”.¹³⁸ Por medio de este objeto, el *anu* permanecerá en la casa (*ve'e*) hasta que se cumplan los nueve días y reciba los rezos que la ayudarán para su viaje al otro mundo (figuras 1.50-1.52). Ambas concepciones son válidas, pues más adelante explicaré cómo este utensilio también representa el cuerpo de Jesucristo.

¹³⁸ Ericka Feria (*radicada*) explica la cruz de cal, pues se lo explicó Naty Hernández durante un novenario.

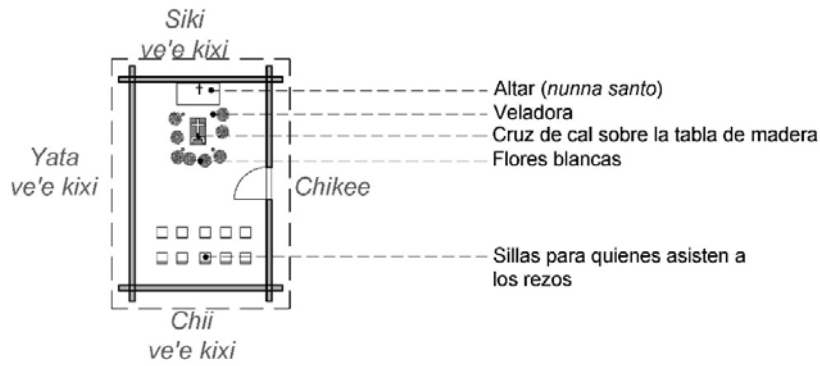


Figura 1.50: Ubicación de la cruz de cal en la *ve'e kixi*.

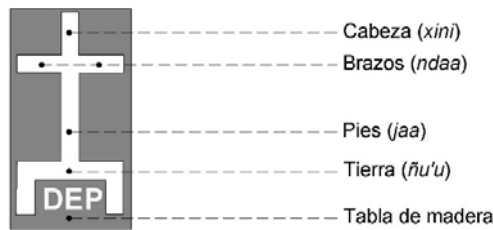


Figura 1.51: Detalle de la cruz de cal sobre la tabla de madera. Las siglas D. E. P. significan 'descanse en paz'.



Figura 1.52: Disposición de la cruz de cal y los objetos en el altar de la *ve'e kixi* durante el novenario.

El entierro del ataúd se realiza por la tarde del segundo o del tercer día¹³⁹ en el panteón de Nundaco, este mismo periodo se puede aplicar para los *radicados* fallecidos provenientes de otras partes del país. Sin embargo, para los *radicados* que murieron en Estados Unidos, el entierro puede ser en un mes o más, debido a los trámites para importar el cadáver desde el país vecino a la Ciudad de México y de ahí a Nundaco.

¹³⁹ Algunos niños de diez años mencionan que los recién fallecidos son enterrados al tercer día (comunicación personal, 25 de octubre, 2016. Primaria Ignacio Zaragoza, Santa Cruz Nundaco).

El difunto es enterrado con ropa nueva, una vara, dinero, cobijas, tortillas, con sus papeles de iglesia (fe de bautismo y acta de matrimonio), los objetos en miniatura que usará en el otro mundo, semillas de maíz, otros objetos para otros muertos y un morral para que lleve sus cosas. Todas las personas de Nundaco reconocen que estos objetos son importantes para el viaje del *anu diyi* hacia su destino al Cielo. Asimismo, el recién fallecido puede ser un intermediario, pues tiene la capacidad de llevar objetos a los muertos anteriores.

Los rezos para el entierro

Los rezos para el entierro son iguales a los del tipo 1. Sin embargo, para este caso se realizan por la tarde, ya que posteriormente los asistentes (familiares y amigos) se dirigen hacia la iglesia y más tarde al panteón. Otra diferencia se refleja en el orden de las comidas, pues esta vez se ofrece una comida antes del rezo y otra fuera del panteón al término del entierro. Además, se utilizan ciertos cantos y por lo general se entona “Adiós, reina del Cielo”, mientras que los familiares bendicen el ataúd y se despiden del difunto.

Vale la pena mencionar que observé un caso especial durante el entierro de un joven por accidente. En aquella ocasión, don Simón realizó el rezo tipo 2 de la siguiente manera: “Ave María purísima, sin pecado concebido” x 2, “Señal de la santa cruz”, “Padre Nuestro”, “Avemaría” x 4, “Gloria”, plegaria, discurso, canto “Perdón, oh, Dios mío” y canto “Adiós, oh, omnipotente”, canto “Ayudemos, alma”, “Avemaría” x 2, “Gloria”. Después de estas oraciones, el rezador organizó a la familia del difunto para que los presentes se despidieran del fallecido y rociaran agua bendita al ataúd. Mientras los familiares y amigos se despidieron, todos cantaron “Adiós, reina del Cielo”.

Al término de los rezos para el entierro, el ataúd sale de la casa y se lo llevan cargando de pie o en coche a la iglesia, donde se le realiza una misa al difunto. Al finalizar la misa, los hombres cargan el ataúd hacia el panteón, al sitio donde será sepultado el fallecido.¹⁴⁰ Ya en el sitio del entierro, se vuelve a rezar y a cantar “Adiós, reina del Cielo”. Entretanto algunos amigos y familiares cercanos (*ta’a ñati*) lloran por el muerto. Al concluir el entierro, los anfitriones ofrecen una comida afuera del panteón para los asistentes.

Las personas que asistieron al funeral deben “limpiarse” el cuerpo dentro del panteón o en el *chikee* de la casa (*ve’e*) para evitar que el *aire* (*tachi*) ingrese al cuerpo y los enferme. La “limpieza” en el panteón consiste en untar aguardiente en los brazos, los pies, la frente, la nuca y el *anu* (corazón) para evitar el ingreso del *tachi xee* al cuerpo. También se puede fumar un cigarro para alejar al *kue’e xee*. Ya en la casa, las personas que asistieron al funeral deben *ahumarse*, lo cual consiste en colocar los pies encima del sahumador con copal (prendido) y de esta manera se aleja al *tachi xee*. Las personas que presentan rasguños o heridas en el cuerpo no pueden asistir al funeral, pues es más fácil que el *tachi xee* y *kue’e xee* ingrese al cuerpo y los enferme. La “limpieza” mencionada también aplica para el término del *kivi iin* y del *xini kuiya*, pero no lo he observado para el Día de Muertos.

¹⁴⁰ Cuando la gente lleva al difunto hacia el panteón, no tiene una ruta fija, a veces rodean la iglesia en sentido levógiro, en otras ocasiones se dirigen al panteón y en otras más visitan las casas del difunto.

Palabras de agradecimiento

Los anfitriones dan gracias a los asistentes durante el entierro, antes de empezar la levantada de la cruz y al término del *kivi iin* y del *xini kuiya*. Se agradece la asistencia de los amigos y familiares, ya sea que hayan ayudado a manera de *guez*a o no.¹⁴¹ Rezar en los ritos es una manera de apreciar al difunto, lo cual es valorado por los allegados del recién fallecido. Cuando hay bastantes personas, se considera un funeral *bonito* (más de cincuenta personas), entre menos gente haya se considera un funeral *triste*.

Más que nada quiero darle gracias..., agradecemos totalmente que ahorita está el profesor Javier, pero que no pudo asistir su esposa... De acuerdo a la ley católica y a la santa Iglesia, pues creyentes de nuestra fe y de nuestra religión. Tenemos la costumbre, hacemos a nuestros fieles difuntos, se nos adelantó nuestra hermana María Ofelia Santiago Ávila, se nos adelantó, ni modos, así es la vida. Nosotros nacemos, somos como una planta: nace, se reproduce, llega a su plenitud y ya de ahí no sabemos el destino que tenemos cada uno de nosotros...

Gracias a todos los que nos acompañan, primos, compadres, primas, tíos, y agradezco por parte de mi prima, agradecemos a ustedes, padrinos de la cruz, agradezco al profesor Javier que está representando a nombre de mi comadre... Agradecemos que ustedes nos apoyaron a hacer esta obra de caridad por la difunta, esperemos que la difunta no nos deje morir solos, que nos dé un poco de salud para seguir realizando nuestras labores cotidianas, agradezco a ustedes una vez más (Cabo de año de María Ofelia [grabación], 17 de diciembre, 2017. Yosongashe, Santa Cruz Nundaco).

Como se puede apreciar en el discurso anterior, se agradece a los asistentes y en especial a los padrinos de la cruz. Adicionalmente, este ejemplo deja ver otros aspectos, como es la analogía entre la planta y el desarrollo de la vida de la persona. También muestra cómo el difunto protege, provee de salud a las personas y es un intermediario entre Dios y los hombres. Esta idea de la protección del difunto es muy concurrida entre todos los habitantes de Nundaco, pues en otros discursos de agradecimiento se habla de cómo los difuntos oran y cuidan a sus familiares; además, algunos dicen que los fallecidos son ángeles. Al parecer, estos discursos señalan que los difuntos protegen y dan salud a sus familiares vivos, lo cual es necesario para que estos últimos puedan realizar sus actividades diarias.

Durante los discursos de agradecimiento, los anfitriones aprovechan para recordar anécdotas con el difunto, dedicar un minuto de silencio, cantarle las mañanitas, hablar sobre su destino en el Cielo y a veces mencionar que el *anu* del recién fallecido es una mariposa. Estos discursos tratan diversas temáticas, pues a veces explican parte de los ritos funerarios y dicen que estas labores son las últimas convivencias entre los vivos y el *anu diyi*.

¹⁴¹ Cuando muere una persona de Nundaco, los vecinos y familiares lejanos (*ta'a jika*) ayudan a la familia (*ta'a ve'e* o *ta'a ñati*) del difunto de manera monetaria u ofreciendo alimentos; a esto se le considera una *guez*a.

Levantada de la cruz y el *kivi iin* (novenario)

Los ritos continúan realizándose en la *ve'e kixi* en las próximas noches posteriores al entierro, hasta que se cumplan los nueve días desde el fallecimiento de la persona. En la noche del octavo día *se levanta la cruz*. Para dicho proceso se retira la cruz de cal y se introduce una cruz de metal o de madera al ritual.¹⁴² Tanto la cruz de cal como la de acero serán llevadas posteriormente al panteón por los padrinos de la cruz.

Me llamó la atención la cuestión de las cruces, pues todos coinciden que el *anu diyi* y el cadáver son fríos,¹⁴³ mientras que la cruz de cal que la contiene es muy caliente, a partir de estas premisas puedo inferir que hay cierto equilibrio entre la unión de ambos. En contraste, la cruz de madera es caliente y la de acero es fría; desconozco si las categorías de frío-caliente de estos materiales tengan pertinencia para el ritual. Sin embargo, algunas personas señalan que es mejor la cruz de acero, pues dura más, caso contrario a la cruz de madera, ya que esta última se degrada y se pierde.

Antes de empezar el rezo del octavo día, los padrinos de la cruz colocan hojas verdes de plantas alrededor de la cruz de cal.¹⁴⁴ Las hojas verdes “limitan el lugar de los vivos”, mientras que la cruz de cal contiene al muerto, es decir, el *anu diyi* (alma del muerto) (figuras 1.53 y 1.54). Después se coloca una cruz de metal o de madera acostada sobre la cruz de cal y ambos objetos tendrán la misma orientación.

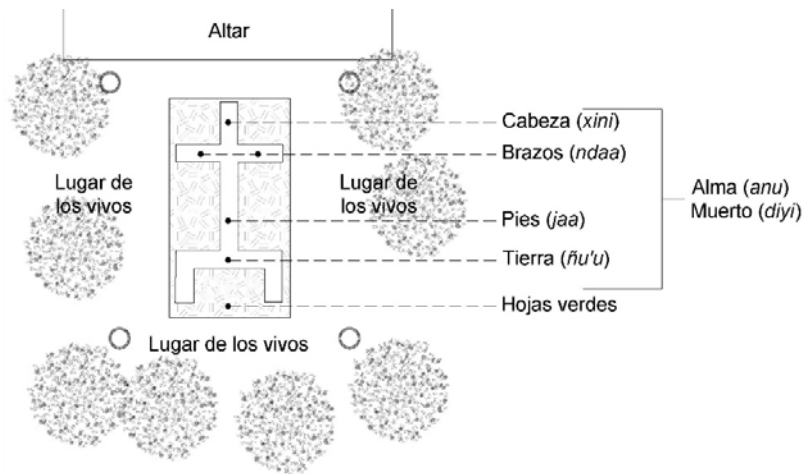


Figura 1.53: Detalle de la cruz de cal y las hojas colocadas sobre la madera.

¹⁴² El empleo de la cruz de madera o de acero es con base en las posibilidades económicas de los padrinos o las madrinas de la cruz. Anteriormente solían usarse cruces de madera, pero en la actualidad es muy común emplear cruces de acero.

¹⁴³ López Austin señala que los seres del mundo mesoamericano tienen naturaleza fría o caliente de acuerdo con sus calidades y no con el estado térmico de su cuerpo. Este autor defiende la idea de que estas oposiciones son propias de Mesoamérica, para ello se apoya de los documentos históricos y de la etnografía (2016b: 63-68). Conocer estas cualidades son necesarias para mantener el cuerpo humano en equilibrio, pues éste tiende a desequilibrarse, es decir, hay momentos que es frío y momentos que es caliente, esto se debe a las siguientes razones: al parto, al cansancio, a la edad y a las enfermedades. Para recuperar el equilibrio, es necesario que el hombre consuma alimento de la naturaleza contraria o de la misma naturaleza para recuperar el equilibrio.

¹⁴⁴ Cuando las personas *levantan la cruz*, he observado que utilizan hojas de pino (*Pinus montezumae*) u hojas de gladiolas (*Gladiolus* sp.), o lo que haya al alcance para colocarlo alrededor de la cruz.



Figura 1.54: Foto de detalle de la cruz de cal, antes de *levantar la cruz*. En esa ocasión se pusieron flores blancas (*Gladiolus* sp.) sobre la cruz de cal y una flor roja (*Gladiolus* sp.) como representación del corazón (*ini* o *anu*). La utilización de ciertas flores es de acuerdo con el estilo del rezador, pero por lo general se usan flores blancas.

Los rezos para levantar la cruz

En la noche del octavo día, se realiza el rezo tipo 1 en la *ve'e kixi* y, al terminar el Santo Rosario, se prosigue con *levantar la cruz* de metal o de madera; infiero que en este momento el *anu* cambia de lugar, es decir, pasa de la cruz de cal a la nueva cruz. Esta idea puede ser corroborada mediante las bendiciones, pues en los días anteriores se roció el agua bendita al ataúd y a la cruz de cal; después de *levantar la cruz*, se bendice la nueva cruz.

Al término del Santo Rosario, el rezador da instrucciones de cómo *levantar la cruz*. La cruz de metal o de madera que está encima de la cruz de cal se levanta lentamente mientras los asistentes entonan “Alabanzas de la Santa Cruz”. La duración del canto y del levantamiento de la cruz es de diez minutos aproximadamente. Al finalizar este acto, la cruz de metal o de madera se coloca enfrente de la cruz de cal en posición vertical, a continuación, el rezador explica a todos que la cruz de cal será retirada conforme a la narrativa de la muerte de Cristo. Además, el especialista ritual explica que las cuatro veladoras, ubicadas alrededor de la cruz, corresponden a la cabeza, a las manos, al costado y a los pies de Cristo, cuyas partes son equiparables con la cruz de cal.

Después de la organización y de la explicación, el rezo continúa de la siguiente manera: versículo de la Biblia; canto “**Perdona a tu hija, señor**”; oración “**Señor ten misericordia de nosotros**”, oración “**Dulce leño, dulce clavo, dulce fruto que nos dio**”; canto “Perdón, oh, Dios mío”, y una plegaria. A continuación se muestra la narrativa que acompaña el retiro de la cruz de cal.

Señor Jesús, tú sabes cómo es difícil alcanzar la sencillez y la humildad que nos enseñaste mediante tu palabra y ejemplo. Tú sabes cómo nuestra mente se deja guiar siempre por el orgullo y la soberbia. Como nos resulta difícil someternos a los demás, te pedimos de todo corazón que perdones todos sus pecados de orgullo y soberbia que haya cometido, su mente de nuestra hermana y le concedas entrar pronto a la gloria. Te lo pedimos confiado no en nuestros méritos, sino en la

sangre que derramaste en la cruz mediante la corona de espinas que te hizo sufrir, los padrinos borran la cabecita [1].

Señor Jesús, bendito seas por siempre tu santo nombre, por el gran amor que has manifestado hacia nosotros, sufriendo tanto en la cruz. Con tus manos que tanto bien habías hecho, sanando a los enfermos y perdonando a los pecadores. Fueron traspasadas por los clavos, para pagar todos los pecados que nosotros hemos cometido o no cumpliendo con nuestro deber. Perdónanos, señor, perdona de una manera especial los pecados que mediante las manos del alma de nuestra hermana cometió, concédele, señor, el perdón de todos sus pecados [2 y 3].

Hermanos, un día Jesús nos invitó a poner mucho cuidado con el corazón, porque del corazón sale todo lo bueno y malo que hacemos. Por eso tenemos que evitar, antes que nada, los malos deseos si queremos evitar las malas acciones. Jesús, para manifestar su completa entrega, hizo que al morir un soldado abriera el corazón con una lanza, escuchemos el relato que nos da san Juan. Juan 19, versículo del 32 al 37... Así, San Juan concluye este relato de la pasión de Cristo y nosotros estamos aquí para contemplar a Cristo muerto en la cruz a causa de nuestros pecados. Viendo el corazón abierto de Jesús, comprendemos cómo de verás nos ha amado y sentimos una gran tristeza en nuestro corazón, viendo que no estamos poniendo en práctica la ley del amor que Jesús nos ha enseñado mediante su palabra. ¡Oh, señor, ayúdanos a tener un gran amor por todos nuestros hermanos! y perdónanos por todos los malos deseos que hemos tenido en nuestro corazón, las envidias, los odios, que nos volvamos a caer en el pecado. De una manera especial, te pedimos por el eterno descanso de nuestra hermana, para que le perdones todos los pecados que cometió mediante su corazón y le concedas poder ver la gloria de tu rostro. Concédele, señor, el perdón de todos sus pecados. Los padrinos terminaron de borrar el número 4, que es el corazoncito [4].

Después de haber caminado tanto y predicando la palabra de Dios, haciendo el bien a todos, Jesús terminó su vida con los pies clavados en una cruz, de esta manera, él quiso pagar por nosotros los pecados que hemos cometido tomando un camino equivocado. Señor Jesús, perdónanos que todas las veces que, en lugar de seguirte, hemos preferido seguir a otros maestros, sabemos que sólo tú tienes palabra de vida eterna, pero muchas veces, por no renunciar a tantas cosas que nos alejan de ti, nos hemos perdido y hemos sufrido inútilmente, te pedimos que nos perdones por todo esto y nos concedas más fuerza para ser tus verdaderos discípulos, escuchando tu palabra y poniendo práctica te pedimos de una manera especial por el alma de nuestra hermana, ya que dejó este mundo para que esté allá en la gloria y pueda alcanzar la gloria celestial, donde vives y reinas con el padre celestial y el espíritu de amor por los siglos de los siglos. Amén. Ahora los padrinos ya concluyeron borrando el número 5, que son los piecitos [5] (cabo de año de María Santiago [grabación], 17 de diciembre, 2018. Yosongashe, Santa Cruz Nundaco).

En la narrativa anterior, subrayé aquellas partes del discurso que hacen referencia al cuerpo de Cristo y que enmarcan el borrado de la cruz de cal. Esta cruz se retira de la siguiente manera: [1] cabeza, [2] mano izquierda, [3] mano derecha, [4] corazón y [5] pies. En este caso, el corazón es el punto donde se cruzan las líneas que conforman la cruz. Cabe mencionar que el diagrama de retiro de la cruz ha sido señalado por Flanet (1977: 105) y es el mismo para Nundaco.

Llama la atención que haya énfasis en estos cinco puntos, pues el discurso señala que las cuatro extremidades del cuerpo fueron perforadas; el corazón también fue atravesado, y la corona de espinas le provocó el sangrado de la cabeza a Jesús. Además, está presente la idea del sacrificio de Jesús en la cruz por el perdón de los pecados. Esto se refleja en la cruz de cal.

La cal retirada es puesta en una caja de zapatos de color negro. Posterior a esto continúa una plegaria, una oración llamada “Te rogamos, señor” y una oración sin identificar.

Después de *levantar la cruz*, el *anu* queda purificada y está preparada para comenzar su viaje. Por último, los familiares y amigos bendicen la cruz de acero o de madera, se despiden del *anu* y se ofrece una última cena en la casa (*ve'e*) para el muerto y los asistentes.

El último día del *kivi iin* (novenario)

Al noveno día se realiza la misa en la iglesia del pueblo. Los familiares, compadres y conocidos del fallecido salen de la *ve'e* del difunto hacia la iglesia (*ve'e ñuu*) con la caja de zapatos y la cruz de acero o de madera, los cuales posiblemente contienen el *anu diyi*. Durante el recorrido, un padrino o una madrina de la cruz porta la caja de zapatos, mientras que otro(a) carga la cruz de metal o de madera que fueron utilizados el día anterior en la *ve'e kixi*. Después de la misa, los asistentes se dirigen al panteón para colocar la cruz y dejar la caja de zapatos en la tumba del fallecido.

Ya en el panteón se realizan rezos, plegarias y cantos para despedir al fallecido. Al término de éstos, se coloca la cruz hacia al oeste de la tumba, es decir, hacia la cabeza del fallecido.¹⁴⁵ La cal que está en la caja de zapatos es enterrada con cuidado en la tumba del fallecido: sobre el pecho, un poco hacia el lado izquierdo, del lado del corazón (*anu* o *ini*). Hay que recordar que en ese momento la cruz de metal lleva el *anu*, y la cal es considerada como un *cuerpo humano*. Al finalizar este acto, los familiares ofrecen una comida en la entrada del panteón para las personas que asistieron.

El viaje del *anu* hacia el otro mundo

Cuando se coloca la cruz en la tumba del fallecido, puedo inferir que el cuerpo se reúne con el *anu* y este último toma sus cosas para comenzar su viaje. Se desconoce cuántos días dure el viaje del *diyi* hacia el otro mundo y también cómo es aquel viaje. De acuerdo con la tradición oral, el *anu* debe caminar con una “vara para defenderse en el camino de los animales” y atravesar “un río con ayuda del perro negro” y un “desierto”.¹⁴⁶ Vicky señala que el *anu* es acompañada por un “perro y un gato negro” en todo el camino. Además, en el camino aparecen “borregos”¹⁴⁷ y otros animales. La familia Pérez afirma que, al final del viaje, el *anu* llegará al “Cielo”, ahí pagará con dinero y presentará sus papeles para poder ingresar. Sin embargo, antes de entrar, “Dios encerrará el *anu* del fallecido en una cárcel”, donde “el *anu* permanecerá encerrada durante un año”, y, durante aquel periodo, el difunto debe confesar todos sus pecados ante Dios, quien decidirá su destino. Esther menciona que el *anu* permanece encerrada y además debe cuidar la casa de los difuntos anteriores en su primer Día de Muertos. Sólo

¹⁴⁵ La cabeza hacia el oeste indica la manera en que “duermen los muertos”; como se dijo en apartados anteriores, la cabecera de la cama no puede ser orientada hacia el oeste, pues atrae la muerte. También, los sueños relacionados hacia el oeste se asocian con la muerte.

¹⁴⁶ Ericka Feria menciona que su abuelita Lorenza Santiago le narró parte del viaje del alma hacia su destino después de la muerte.

¹⁴⁷ “Al morir no se debe enterrar al muerto con ropa de lana, porque en el camino hay borregos y, si te ven con ropa de lana, te dan tu chinga” (Naty Santiago, comunicación personal, 28 de diciembre, 2016. Plan de San Antonio, Santa Cruz Nundaco).

después del año, cuando el *anu* sea “liberada”, podrá regresar al mundo de los vivos para la fiesta.

Modesta Feria da otra versión sobre el final del camino del *anu*. Ella señala que anteriormente se decía que “los muertos, al morir, luego de llegar al Cielo, ahí Dios los mete a una fosa de fuego y estarán ahí según sus pecados; después de que salen, están purificados, así contaba una tía de nosotros”. Esta última versión se liga con el Día de Muertos; además, explica: “Porque las personas no pueden abrazar a los muertos”, pues los muertos están libres de pecado y los vivos no. También, esta explicación se complementa con la idea de la cárcel del Cielo.

El ritual del *xini kuiya* (cabo de año o cabeza de año)

Es importante realizar el cabo de año, pues se dice que este ritual es para “liberar el *anu* (alma). Vicky Pérez comenta que no realizar este acto causa el sufrimiento del *anu*, porque “permanecerá encerrada en la cárcel y ahí adentro entran animales [que causan daños] y por ello el *anu* sufrirá”. Además, sin este ritual, el *anu* no podrá regresar al Día de Muertos.

Antes de cumplir el año, los *ta'a* (familiares) del difunto, en especial los hijos, deben construir la lápida o bóveda en el panteón. Si no se construye, “su deseo no será realizado” y desprestigiará a la familia del muerto. Asimismo, la bóveda ayuda a identificar la ubicación de la tumba para que las personas puedan visitarlo en cualquier día o en el Día de Muertos, llevarle flores cuando lo deseen, así como agua bendita, y hablar con él.

Cuando se cumple el primer aniversario del fallecimiento del difunto, su familia realiza el cabo de año. Dicho evento busca *purificar y liberar* el *anu*. Además, este ritual es semejante al novenario, pero sin la presencia del cadáver y tampoco hay entierro. Los rezos del tipo 1 también son realizados en la *ve'e kixi*, mientras que la cena es en el *chikee*.

Por lo regular, el cabo de año comienza nueve días antes de cumplir el primer año del difunto.¹⁴⁸ En la *ve'e kixi* se coloca una nueva cruz de cal, veladoras y flores blancas. Al término de los rezos, se sirven alimentos en el altar para el *anu* del fallecido y después a los asistentes y rezadores; como se dijo en párrafos anteriores, las comidas son parte de la *convivencia* entre el muerto y los vivos.

Un día antes de cumplir el año, *se levanta la cruz*. En el día del aniversario se realiza una misa y, de ahí, los asistentes se dirigen al panteón para despedir al muerto (*diyí*), colocar la nueva cruz y enterrar la cal que se usó como cruz. Para finalizar la práctica, se realiza una comida en la entrada del panteón; esta repartición de alimentos es la última convivencia entre los vivos que asistieron al panteón y el difunto.

¹⁴⁸ Durante el trabajo de campo observé, y los rezadores confirmaron, que se puede rezar menos días en el cabo de año. Para ello se cumplirán otras condiciones, tales como hacer tres rezos por día o realizar rezos cada mes.

A partir de los discursos de las personas queda claro que el *anu* es *purificada y liberada* cuando finaliza el cabo de año. Después de la liberación, “Dios decidirá cuál será el destino del *anu*, si irá al Infierno o al Paraíso”; y además le da al *anu* la posibilidad de regresar al mundo de los vivos durante la fiesta del Día de Muertos.¹⁴⁹

Con los rituales anteriores se justifica por qué las tumbas de Nundaco tienen al menos dos cruces. La primera cruz corresponde al novenario, y la segunda al cabo de año. Ambas deben colocarse hacia el poniente de la tumba y hacia la cabeza del fallecido, porque así “duermen los muertos” y no los vivos.

Los ritos funerarios según la situación de muerte

De acuerdo con la manera en que muere la persona, existen diferentes ritos o modificaciones a los ritos funerarios. Por ejemplo: cuando fallece una persona que vivió en pareja y no se casó, se le realiza una ceremonia especial para casarlo(a) con su pareja que aún vive, con el fin de evitar que el *anu* vaya a la *Ñuu Nee* y hacer que Dios reconozca el matrimonio (Vicky Pérez, comunicación personal, 12 de marzo, 2017. Iztapalapa, Ciudad de México).

A los bebés fallecidos no se les realizan los ritos funerarios como a los adultos, sino una ceremonia con música de guitarra y violín; Vicky Pérez menciona que eso se hace por la costumbre. En contraste, Luz Santiago comenta que la gente dice que es “porque no están bautizados”, pero, para ella, “los niños están libres de pecado”. En Yosondúa se efectúa la misma ceremonia y también se explica que los niños “son libres de pecado e irán al Cielo para ser angelitos (*anu luli*)”, por ello no requieren un rito tan elaborado (Sánchez Sánchez, 2009: 17).

Luz Santiago plantea que, a partir de cierta edad, a los niños se les realizan los ritos funerarios, pero desconoce cuál es la edad propicia para llevarles a cabo estos actos. Cabe señalar que ella asistió a un novenario de un niño de ocho o nueve años, lo cual da algunas pistas.

Para las personas de religión no católica, la situación es complicada, pues los familiares pueden optar o no por realizarles los ritos funerarios. En una ocasión falleció una cristiana de Nundaco, pero sus familiares católicos entraron en conflicto con los cristianos que la acompañaban, pues estos últimos estaban en contra de realizar los ritos y ello provocó disputas entre ambos grupos. Una situación semejante ocurre con los

¹⁴⁹ Anguiana (1924: 151-155) explica de manera breve los ritos funerarios en un pueblo (no menciona el nombre), en 1924, en su narrativa se pueden apreciar elementos y eventos que coinciden con Nundaco, tales como la cruz de ceniza (también usada antiguamente en Nundaco) y la comida para quienes asisten al funeral. Por otro lado, en el estudio realizado por Flanet (1977: 104-105) con los mixtecos de la costa de Jamiltepec, se explica el uso de una cruz de flores amarillas para conservar la *sombra*. También narra cómo es el acto llamado *levantar la sombra*, donde se retira dicha cruz y es depositada en una caja para llevarla al panteón, a fin de que el alma se reúna con el cuerpo. En el trabajo de Fabila Montes de Oca (1956: 114-122) en Jamiltepec (Mixteca de la Costa), también se observan ciertas semejanzas con Nundaco, como el baño al muerto, la utilización de la cruz de cal o ceniza para los nueve días, el entierro con la cabeza hacia el oeste y el ofrecimiento de alimentos a los asistentes de los ritos funerarios. En Jamiltepec se menciona que la *sombra* se queda por varios días en la cruz de cal en la casa durante los ritos funerarios. Otro aspecto que contrasta ocurre en el entierro, momento en que las personas destapan la cara del cadáver, entonces ellos lloran y gritan. Fabila Montes de Oca menciona que los ritos funerarios de los niños son semejantes a los de los adultos y únicamente cambia la caja, ya que la de los niños es blanca.

soldados del Ejército Mexicano, quienes prohíben los rezos católicos durante los entierros del difunto.

La fuerte influencia de la religión católica en Nundaco prohíbe el suicidio, porque es un acto que condena al *anu* al Infierno (*Ñuu Tachi*). Esto ha provocado que no haya casos de suicidio en el municipio o al menos no hay registros.

Los muertos por accidente (*anu ji'i kue'e xee*) son casos especiales, pues al morir quedan con “muchos pendientes” y tratarán de aferrarse a la vida. Para estos casos es muy importante que los familiares hablen con el difunto, le recuerden constantemente su fallecimiento, que “ya no se preocupe por sus pendientes” y se despidan constantemente para que el recién fallecido pueda irse y descansar en paz. Es importante este detalle del rito funerario, pues el muerto querrá quedarse en este mundo y, si se queda, su *anu* penará o vagará por el mundo.

Cuando fallecen las personas que desean ser enterradas en Nundaco, son transportadas al municipio, no importa si es por avión o en carroza funeraria, tienen que ser trasladados porque es la voluntad del fallecido. En caso de no cumplirse tal condición, el fallecido *espantará* o les *jalará las patas* a sus familiares. También es posible que el *anu* no descanse y regresé a Nundaco por su propia cuenta, posiblemente como *tachi xee* (fantasma) o *anu diyi*.

Cabe señalar que, durante las fiestas de los Santos Patronos de Nundaco, la gente realiza un ritual semejante al cabo de año porque se “celebra el día que falleció el santo y no su nacimiento”. No obstante, la fiesta de la Virgen y el nacimiento del Niño Dios son las únicas excepciones a la regla anterior, pues se celebra el nacimiento de estos personajes.

Componentes de los ritos funerarios retomados en el Día de Muertos

Hasta ahora únicamente he presentado algunas generalidades de los ritos funerarios, es un tema que da para mucho y se podría extender demasiado para el propósito de la investigación. Sin embargo, para este estudio se vuelve importante reconocer las relaciones entre los ritos funerarios y la fiesta del Día de Muertos en la casa. Durante el trabajo de campo, los mismos pobladores también han señalado la asociación entre los entierros y la fiesta para explicar cómo los muertos se llevan los objetos. Además, parte de los ritos funerarios se ven reflejados en el Día de Muertos (*Kivi Diyí*), a través de la idea de la convivencia entre vivos y muertos, la utilización de algunos objetos, la creencia de que el *anu* se convierte en animal, los rezos, la suposición de que los muertos pueden llevarse los objetos y el papel atribuido a los muertos como intermediarios con los vivos.

Tanto el Día de Muertos como los ritos funerarios comparten la idea de la convivencia o la de compartir alimentos entre vivos y muertos. La diferencia entre ambas radica en los momentos de servir comidas, pues en los ritos solamente se sirve una vez por la noche, mientras que en la fiesta se realiza tres veces a lo largo del día. Para ambos casos se sirve la comida primero al muerto y después a los vivos. Asimismo, en el Día de Muertos hay más alimentos en el altar, y servir los alimentos es una acción compleja que será explicada más adelante.

La *ta'a ñati* (familia cercana) o *ta'a ve'e* (la familia de la casa o el grupo doméstico) del difunto son quienes ponen la ofrenda en el altar de la *ve'e kixi* o *ve'e santo* tanto para el Día de Muertos y los ritos funerarios. Asimismo, las mujeres de la *ta'a ve'e* en colaboración con la *ta'a ñati* preparan los alimentos en la *ve'e luli* (cocina) o en el *chikee* (patio) para los rituales y la fiesta señaladas.

Para ambos eventos se utilizan los siguientes objetos: el copal (a fin de atraer al muerto y alejar lo que causa daño), las veladoras (que iluminan el camino del muerto), el altar, las imágenes de santos y las flores. También, en ambos casos se manejan diferentes especies de vegetales. De acuerdo con Naty Santiago, el copal del Día de Muertos tiene un aroma diferente al de los ritos funerarios, a pesar de que se trata del mismo para ambos casos. Además, en el Día de Muertos no se usan fotografías del difunto, caso contrario a lo que sucede en los ritos funerarios.

La mariposa (*tikuvaa*) como el *anu diyi* es una concepción que se da en cualquier contexto, ya sea en los ritos o en contextos cotidianos. No obstante, para el caso del Día de Muertos es más complejo, pues involucra otros animales como *anu diyi*. También hay reglas que determinan las relaciones entre todos los seres y las personas involucradas en la fiesta.

La utilización de rezos es una similitud o una diferencia para ambos casos, puesto que anteriormente se realizaban rezos en la fiesta. Algunos señalan que estas actividades dejaron de realizarse desde hace veinte o treinta años, empero, en 2017, se volvieron a retomar.

Otra relación entre los ritos funerarios y el *Kivi Diyi* se refleja en la ofrenda de objetos para los muertos, pues para ambos casos el *anu diyi* tiene la capacidad de llevárselos. En el caso de los ritos, el *anu* toma sus cosas para iniciar el viaje. En cambio, en el Día de Muertos el *anu diyi* regresa a su casa o a la de los familiares después del primer año para alimentarse, llevarse comida y algunos objetos al *Ñuu Ji'i* o al destino que le corresponde.

En los entierros, los vivos pueden mandar objetos con intermediarios muertos para los fallecidos anteriores. En cambio, en la fiesta del Día de Muertos se pueden enviar alimentos por medio de intermediarios únicamente para el primer Día de Muertos, esto es, se pone comida extra en la ofrenda para que los muertos anteriores se la lleven al recién fallecido. Esto sucede porque el *anu* recién fallecida está *encerrada* o *cuidando la casa del difunto anterior* durante el primer año y podrá salir de ahí después del cabo de año.

Por medio de las relaciones entre el Día de Muertos con los destinos del *anu* y los ritos funerarios, se pueden entender ciertas frases tan comunes en Nundaco que suelen decirse durante el Día de Muertos, tales como “El *anu* no vendrá este año porque se quedará cuidando la casa (*ve'e diyi*) de los muertos anteriores”, ya que “permanece encerrada el *anu*” y “vendrá el próximo año”. Esta situación es un tanto compleja, pues muchas veces se dice en los ritos funerarios que el *anu* permanece encerrada en la cárcel de Dios y no en la casa del muerto.¹⁵⁰ El primer caso corresponde a una concepción

¹⁵⁰ Como se vio en apartados anteriores, aunque no existe el concepto de *purgatorio* para la gente de Nundaco, se manejan elementos del purgatorio, como la cárcel, la utilización de rezos para interceder por el difunto y la liberación del alma. A pesar de ello, en Nundaco, cada elemento tiene diferente significado, pues la cárcel está en el Cielo, mientras que los rezos y las misas para la liberación del alma sólo se realizan en el novenario y en el cabo de año, ya que después del año el “alma es liberada” para que pueda ir al Cielo y posteriormente a la fiesta del Día de Muertos.

católica (Wobeser, 2015: 166), mientras que el segundo, a la concepción del *Ñuu Ji'i* o *Ñuu Tachi*, según los ancianos de Nundaco.

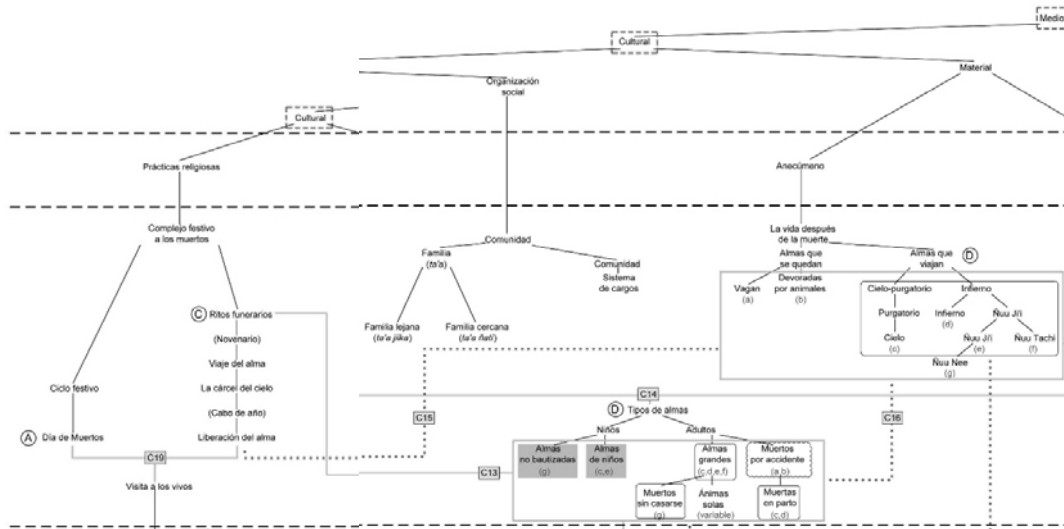
Reflexiones sobre el marco conceptual

El propósito de esta primera parte es ofrecer los elementos necesarios sobre los grupos sociales y los distintos espacios en donde se realizan las actividades cotidianas y las fiestas. Esto con el fin de enfatizar el tratamiento de los difuntos en dos momentos claves que son: el funeral y el Día de Muertos. A continuación, se presenta una síntesis y una integración de lo que se ha hablado hasta el momento. Cabe aclarar que las integraciones se marcan entre paréntesis con las claves correspondientes de las figuras 1.4 y 1.5 del presente apartado.

Los tipos de grupos de parentesco juegan diversos roles dentro del municipio. Para el caso de Nundaco, el grupo doméstico se conforma de la familia (*ta'a ve'e*), casi siempre de los padres y sus hijos; en pocas ocasiones, también de los tíos y los abuelos. Asimismo, un paraje (*ñuu luli*) y una agencia (*táka ñuu luli*) pueden estar constituidos de la *ta'a ñati* (familia cercana) o la *ta'a jiika* (familia lejana), es decir, de varias familias (*ta'a ve'e*) con cierto grado de parentesco. La *ta'a ve'e* es la responsable de realizar los ritos funerarios y el Día de Muertos para los miembros difuntos de su casa. Cabe mencionar que la *ta'a ve'e* es apoyada por la *ta'a ñati*, la *ta'a jiika*, los compadres, los amigos y los vecinos de paraje para las prácticas mencionadas.

El estudio de las entidades anímicas (*anu*) de la persona, a pesar de la falta de información, es clave para entender parte de la vida, la transformación en animales, el sueño (*jaani*) y la muerte (*ji'i*). Para los mixtecos, el sueño es parte de la realidad, pues el sueño se genera cuando se desprende el *anu* del cuerpo mientras se duerme, lo que experimenta el *anu* se refleja en el sueño, y estas experiencias forman parte del conocimiento adquirido. A través del espacio onírico se pueden predecir eventos y viajar a diferentes lugares, incluyendo el mundo de los muertos. Las experiencias y los relatos sobre el mundo de los muertos muestran que aquel mundo es semejante a éste, por ello se vuelve importante conocer parte de la realidad de los mixtecos de Nundaco para poder tener idea de cómo es el más allá para ellos.

La familia (*ta'a*) y el pueblo (*ñuu*) están presentes a lo largo de la vida de la persona y aún después de la muerte, porque en el otro mundo los difuntos se reencuentran con sus familiares y, al mismo tiempo, aquel sitio es concebido como un *ñuu*, esto es, se trata de un pueblo con gente, una iglesia (*ve'e ñuu*) y casas (*ve'e diyi*), estas últimas a su vez tienen animales y objetos de uso cotidiano. Es decir, ese mundo refleja los rasgos del propio Nundaco. El pueblo (*ñuu*) y los familiares (*ta'a ñati*) sobrevivientes conocedores de esta realidad o no, se preocupan por los recién fallecidos, pues saben que a los difuntos les espera un largo camino hacia ese mundo y que, aunque lleguen a su destino, no se acabarán las preocupaciones, por ello los vivos realizan los ritos funerarios, ya que las acciones, los rezos, la convivencia en la casa y los objetos son importantes para propiciar el establecimiento del *anu* en la otra vida (integraciones C, C13, C14 y C15).



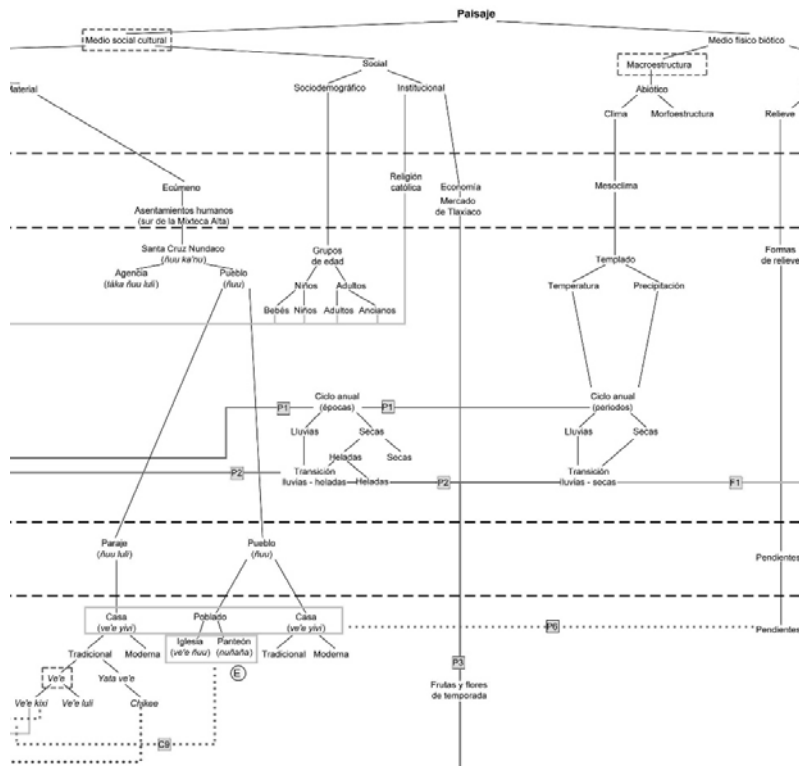
Integraciones C, C13, C14 y C15 de la figura 1.5 (anecúmeno).¹⁵¹

La descripción de la casa de las personas se vuelve importante porque permite inferir características de las *ve'e diyi* (casa del muerto), y a su vez es un espacio prioritario en el mundo mixteco. Antiguamente, en la *ve'e kixi* (casa para dormir) o en la *ve'e luli* (cocina) se iniciaba la vida, y en la *ve'e* (casa) se compartía parte del conocimiento para la vida. Cuando se conforma el matrimonio, es un suceso trascendental en la vida de la gente, ya que la nueva pareja funda y mantiene la nueva *ve'e*, pues ahí conformará una familia (*ta'a ve'e*). Posteriormente, los hijos de la pareja heredarán los terrenos y al menor de ellos le corresponderá heredar la *ve'e*, y, como agradecimiento, cuidará de los padres hasta su muerte. Después de la muerte del dueño de la casa, los sobrevivientes (particularmente los hijos) están obligados a la realización de los ritos funerarios. En ese momento, la casa se vuelve escenario de los ritos funerarios, donde la *ve'e kixi* es el espacio del ritual y de permanencia del *anu*; la *ve'e luli* se vuelve el lugar de almacenamiento y de preparación de alimentos, y el *chikee* (patio), el espacio de la convivencia entre los vivos y el *anu diyi*. Al finalizar el novenario, el *anu* viajará a la casa de un difunto anterior en el otro mundo, pero a su vez el *anu* también tendrá una casa en el panteón, es decir, la bóveda o lápida es su *ve'e diyi*. Al finalizar el año, el *anu diyi* (alma del muerto) regresará a casa por llamado de los vivos y ahí recibirá sus nuevos rezos para que el *anu* sea liberada y se establezca en su propia *ve'e diyi* en la otra vida (integración C15).

En este capítulo se han descrito varios espacios de la *ve'e* en relación con la inclinación de donde se emplaza la casa (integración P6); sin embargo, sólo la casa para dormir (*ve'e kixi*), la cocina (*ve'e luli*) y el patio (*chikee*) son los sitios con mayor uso durante los ritos mencionados. Al parecer, la orientación de la pendiente del terreno determina la ubicación del altar (hacia el *siki ve'e* 'arriba de la casa') y eso a su vez influye en la orientación de la caja funeraria y de la cruz de cal. Aun así, quedan algunas dudas sobre los otros espacios y la organización de la *ve'e*. Vale la pena agregar que la casa, la iglesia y el panteón se vinculan a través de los ritos funerarios. Esta misma asociación

¹⁵¹ Vale la pena recordar que, para esta investigación, el ecúmeno corresponde al mundo de los vivos y el anecúmeno corresponde al mundo de los muertos. Además, en el presente capítulo no se hablará sobre las integraciones entre ambos mundos durante el Día de Muertos, pues aún faltan elementos.

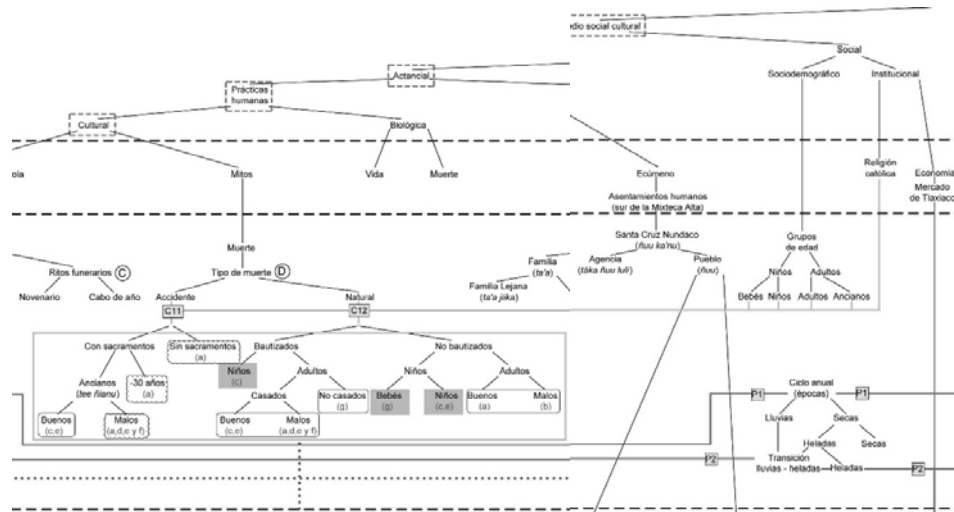
también se observa en el Día de Muertos (integraciones P6 y C9); sin embargo, algunas actividades festivas difieren de las prácticas rituales señaladas.



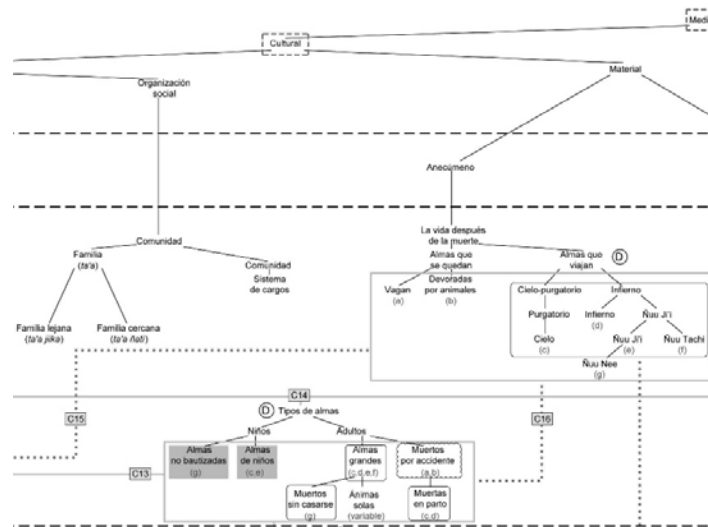
Integraciones P6 y C9 figura 1.4 (ecúmeno).

Para los habitantes de Nundaco lo material no es ajeno a la muerte y las personas son conscientes de ello, pues en el entierro depositan objetos de uso personal en el ataúd y objetos para el camino del *anu* hacia su destino. Además, también se dan alimentos convencionales al *anu diyi* durante el novenario y el cabo de año.

Existen ciertas semejanzas entre el mundo de los vivos y el de los muertos, como es el destino de las *anu* en el *Ñuu Ji'i* (Pueblo de Muerte) y el *Ñuu Tachi* (Pueblo del Diablo). No obstante, hay diferencias entre ambos mundos, pues el primero es para la gente buena y mala con ciertos atributos, como lo son los ancianos y los adultos muertos de manera natural y por enfermedad, los ancianos fallecidos en accidente, las mujeres muertas en parto y los niños recién bautizados. El segundo es para la gente mala y para quienes vendieron su *anu* al diablo (*tachi*). En contraste, hay poca información para la *Ñuu Nee* (Oscuridad), que es el sitio para los niños sin bautizar y la gente que no se casó. En cambio, los muertos por accidente tienen un destino incierto, pues pueden ir a cualquiera de los lugares mencionados o vagar por el mundo. Por último, aquellas personas malas que no recibieron ningún sacramento por parte de la iglesia, cuando mueran, serán devoradas por animales. En resumen, la situación de muerte, la edad, la manera en que vivió moralmente la persona y los sacramentos católicos definen el destino del *anu diyi* (integraciones C11, C12, C16 y D). Parte de esta clasificación de los muertos se ve reflejada en el panteón, pues los niños sin bautismo y los muertos por accidente están separados de los otros muertos.



Integraciones C11, C12 y D de la figura 1.4 (ecúmeno).



Integraciones C16 y D de la figura 1.5 (anecúmeno).

La asociación del *anu* de la persona con los animales se da a lo largo de la vida y aún después de la muerte. Durante la vida de la persona, el *anu* (espíritu) se convierte (*ntu*) y se relaciona con un animal. En cambio, cuando la persona está muriendo, el *anu* (alma) se vincula con otros animales y éstos visitan las casas de sus familiares o compadres. Después de la muerte, el *anu* se asocia con las mariposas (*tikuvaa*) y otros animales.

Todavía queda la duda de cómo es que opera el *anu*. Como se ha explicado, después de la muerte, el *anu* está en dos espacios diferentes, en su destino *post mortem* y en el panteón, pero a la vez también es mariposa (*tikuvaa*) o es imperceptible para la persona. Es difícil saber si el *anu* se divide, si se trata de varios *anu* o si habrá más entidades que tendrán un destino diferente después de la muerte de la persona. Al menos en esta

investigación, no es posible responder estas interrogantes, pero se espera que en futuras investigaciones se logre.

Con esto puedo pensar que se niega a la muerte como el fin de la existencia, pues cabe la posibilidad de creer que, después de la muerte, el *anu* cambia de espacio y de realidad. A pesar de todo lo que ocurre con el *anu diyi* después del fallecimiento, su historia no acaba ahí, ya que el *anu* tiene la posibilidad de regresar al mundo de los vivos a través de los sueños (*jaani*), como fantasmas, animales y durante la fiesta del Día de Muertos (*Kivi Diyí*). En este último evento, el *anu* visita la casa de su familia viva (*ta'a ñati* o *ta'a ve'e*). Todo lo mencionado en este apartado es para explicar la fiesta del Día de Muertos y, aunque no se diga, varios de los temas mencionados están interactuando constantemente entre sí, casi de manera indisoluble, pero ello se podrá verificar en los capítulos posteriores.

Capítulo 2

Los marcadores temporales del paisaje durante el Día de Muertos



En este apartado se estudiará la fiesta de Día de Muertos en relación con la temporalidad, es decir, se contextualizará esta práctica en la época del año en que se realiza. Resulta importante tener en cuenta dicho aspecto, ya que el paisaje de esta época tiene atributos particulares, como es la aparición de fauna y flora específica que es algo característico de la fiesta. Además, las personas de Nundaco asocian estos fenómenos del medio físico biótico al *Kivi Diyi* (Día de Muertos) y a la casa.

En este trabajo, cuando hablo de los marcadores temporales, me refiero a aquellos componentes del paisaje que cambian a lo largo del año. Por lo general, la duración y presencia de estos marcadores dependen de la temperatura y de la cantidad de las precipitaciones a lo largo del año. Me enfocaré principalmente en la flora y la fauna como marcadores, pues son los componentes del paisaje más dinámicos del medio físico biótico y a su vez se vinculan, como probaré, íntimamente la fiesta y al hogar.

La descripción de este capítulo se hará de la siguiente manera: primero se revisarán los datos climáticos de Nundaco y se contrastarán con los datos etnográficos para obtener una comprensión de la lógica local, a fin definir el ciclo anual. A partir de ahí, estudiaré de manera breve el ciclo festivo para obtener una comprensión de las diferentes épocas en que se realizan las fiestas y pondré mayor atención en la del Día de Muertos. De esta manera, la época de la festividad mencionada se vinculará con las temporadas del año, al ciclo agrícola, la flora y la fauna.¹

1. El clima

En este apartado se revisarán los datos del clima de Nundaco con el objetivo de determinar cómo la gente concibe las épocas del año. Además, se correlacionarán estos datos con el ciclo festivo para definir qué impacto tiene el paisaje temporal sobre la fiesta del Día de Muertos.

De acuerdo con el “Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, Santa Cruz Nundaco, Oaxaca” (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, s.f.), el municipio en cuestión presenta dos tipos de climas: “templado subhúmedo con lluvias en verano, más húmedo” y “templado subhúmedo con lluvias en verano, de humedad media”. El primero abarca gran parte del municipio y está presente a una altitud superior a los 2200 m s. n. m. y hasta los 3100 m s. n. m.; en cambio, el segundo se distribuye al norte del municipio en los *ñuu luli* (parajes) de Yosongashe, Duyuata y el cerro Yuku Jaki, a una altitud inferior a los 2200 m s. n. m.; además, se observan dos isoterma: el de 16 °C, que corresponde a los 2200 m s. n. m., y el de 14 °C, que no se vincula a una altura específica, pero se ubica en el complejo de la sierra cerca de la *táka ñuu luli* (agencia) de San Andrés Ojo de Agua. Esto quiere decir que el norte del municipio es ligeramente más seco y caluroso que el sur (figura 2.1).

¹ Para este trabajo, manejaré *periodo* y *época* como la fracción en que se divide el año, de acuerdo con sus características climáticas. Con *periodo* me refiero a los rasgos atmosféricos que han sido estudiados por climatólogos, mientras que con *época*, a la manera en que la gente de Nundaco llama a estas divisiones del año.

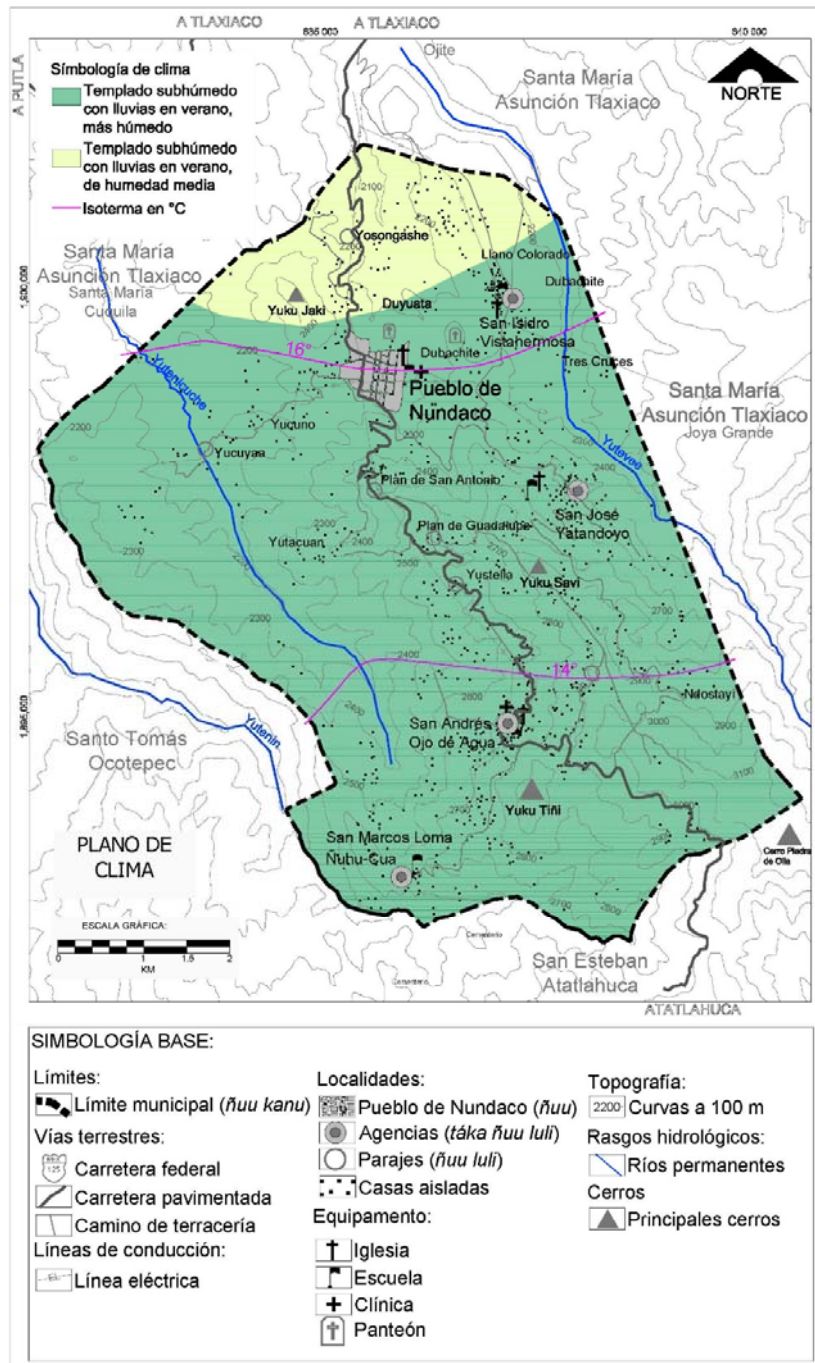


Figura 2.1: Distribución del clima en Nundaco. Mapa generado a partir del “Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, Santa Cruz Nundaco, Oaxaca” (INEGI, s. f.) y de la carta topográfica E14D44 (INEGI, 2000).²

² En la carta de hidrología superficial (INEGI, 2003), hay un isoterma que indica un cambio en la temperatura promedio de la región. Este isoterma señala que las zonas debajo de 2300 o 2400 m s. n. m. tienen una temperatura promedio de 16 °C, mientras que las áreas por encima del rango mencionado tienen una temperatura promedio de 14 °C. Además, se indica que la precipitación anual oscila entre 800 mm y 1000 mm anuales. Dicha carta contrasta con el prontuario de Nundaco (INEGI, s. f.). Estos datos pueden corroborarse con los datos etnográficos, pues la gente de Nundaco menciona que hay lugares fríos y calientes en su territorio. Lugares como Yosongashe son considerados calientes (localizado a 2200 m s. n. m.), mientras que Plan de San Antonio (ubicado a 2400 m s. n. m.) se considera

Como se puede observar, el clima de Nundaco es prácticamente templado subhúmedo con lluvias en verano y de ahí se desprenden dos variaciones, las cuales se distinguen principalmente por diferencias en la humedad y ligeramente de temperatura. Cabe señalar que parte de las diferencias de temperatura se deben a la altitud (Feria Pérez, 2010: 8).

Teniendo claro este aspecto, ahora se vuelve necesario averiguar cómo es el clima de la región a lo largo del año, para ello se recurre a los datos técnicos de las estaciones climatológicas; no obstante, en Nundaco no hay estaciones meteorológicas, por lo que, a fin de solucionar este problema, se retoman los registros de las estaciones más cercanas, las cuales se ubican en el municipio de Tlaxiaco. En primer lugar se eligieron las estaciones 0020167 y 0020168 (Servicio Meteorológico Nacional, 2018a, 2018b), pero, al revisarlas, se observó que ambas presentaban casi los mismos datos y, por ello, se optó sólo por la 0020168.³

La estación 0020168 se ubica dentro de la ciudad de Tlaxiaco a 2095 m s. n. m., de ésta se han retomado los datos de la normal de precipitación y temperatura registrados desde 1951 hasta 2010 (Servicio Meteorológico Nacional, 2018b). A continuación se muestra el climograma de la estación 0020168 (figura 2.2).⁴

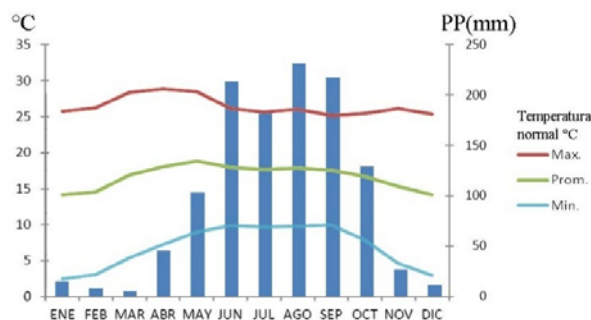


Figura 2.2: Climograma de la estación meteorológica 0020168.

A partir de la gráfica anterior y de las investigaciones de García (2004: 20, 42-44, 86-87), se infiere la siguiente interpretación del clima de la región: se trata de un C(w2)(w)i, es decir, es templado (C) con régimen de lluvias en verano con un coeficiente de P/T 71.23, por lo que es el más húmedo entre los subhúmedos (w2)(w) y es isotermal con una oscilación térmica menor a los 5 °C (i). La temperatura promedio

frío, y Ojo de Agua (a 2700-2800 m s. n. m.) es de las zonas más frías del municipio. Es interesante cómo la gente del municipio reconoce los microclimas a partir de la sensibilidad.

³ Al revisar las estaciones meteorológicas de Tlaxiaco, se encontraron diversas contradicciones en las fuentes de información, pues la “Carta hidrológica de aguas superficiales E14-9” (INEGI, 2003) indica que las estaciones de Tlaxiaco tienen por clave 69 y 70. En cambio, en el “Anuario estadístico del estado de Oaxaca” (INEGI, 2010: Mapa 9) y en el documento “Heroica ciudad de Tlaxiaco, estado de Oaxaca: cuaderno estadístico municipal 1995” (INEGI, 1995: 10) se señalan las estaciones 20226 y 20130. Por último, en el Extractor Rápido de Información Climatológica III o ERIC III (Servicio Meteorológico Nacional, 2009a, 2009b) y en los datos del Servicio Meteorológico Nacional, (2018a, 2018b), se indican las estaciones con la clave 20167 y 20168. Se eligieron estas dos últimas fuentes porque contaban con información histórica del clima, y sus coordenadas coincidían adentro de la ciudad de Tlaxiaco.

⁴ El *climograma* es una representación gráfica que muestra la cantidad de precipitación y la variación de temperatura de un lugar determinado a lo largo del año. Este gráfico se elabora a partir de los datos técnicos de una estación meteorológica y maneja los datos promedios históricos (la normal) compilados. En el eje x se muestran los meses; en el eje y derecho se grafica la graduación de la precipitación en milímetros de agua, y en el eje y izquierdo se representa la escala de la temperatura. Los datos de la precipitación se grafican como barras azules, y los de la temperatura promedio con una línea roja. Para este estudio también se consideraron los datos de la máxima y de la mínima anual.

anual es de 16.7 °C, los meses más fríos son enero y diciembre, en cambio, el más caliente corresponde a mayo. Por último, la precipitación anual es de 1189.7 mm.

El Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (Inafed, 2018) menciona que Tlaxiaco tiene un clima “templado subhúmedo con lluvias en verano”, lo cual corresponde a la interpretación anterior. La información climática proporcionada por la estación meteorológica de Tlaxiaco es pertinente para el estudio del clima de Nundaco, debido a la cercanía de ambos municipios (a 11 km de distancia) y por compartir parte de la misma altitud; también, espacialmente, se encuentran dentro del mismo tipo de clima.

De manera general, se tiene claro que la región presenta un clima templado, esto es, su temperatura promedio anual puede considerarse fresca y no es extremosa. No obstante, la precipitación a lo largo del año es variable y presenta las siguientes características: en abril y mayo comienzan las primeras lluvias; la mayor precipitación ocurre de junio a septiembre y disminuye en octubre; en contraste, de noviembre a abril es seco, y, por último, febrero y marzo son los meses más secos.

Considerando los criterios de temperatura y precipitación, se pueden establecer diferentes periodos del año. Conforme a la temperatura se reconocen tres periodos: frío, caliente y templado. Los meses más fríos son los de diciembre a febrero, pues tienen una temperatura mínima menor a 5 °C (línea azul del esquema izquierdo de la figura 2.3);⁵ los meses más calientes corresponden de marzo a mayo, ya que tienen una temperatura máxima mayor a 28 °C (línea roja del esquema izquierdo de la figura 2.3), y los meses restantes son templados. La precipitación expresa dos periodos: el primero es el de lluvias, el cual se compone de los meses que tienen una precipitación mayor a 100 mm mensuales y esto ocurre de mayo a octubre; el segundo es el de secas, pues los meses presentan una precipitación menor a 100 mm mensuales y esto sucede de noviembre a abril (Figura 2.3 esquema derecho).

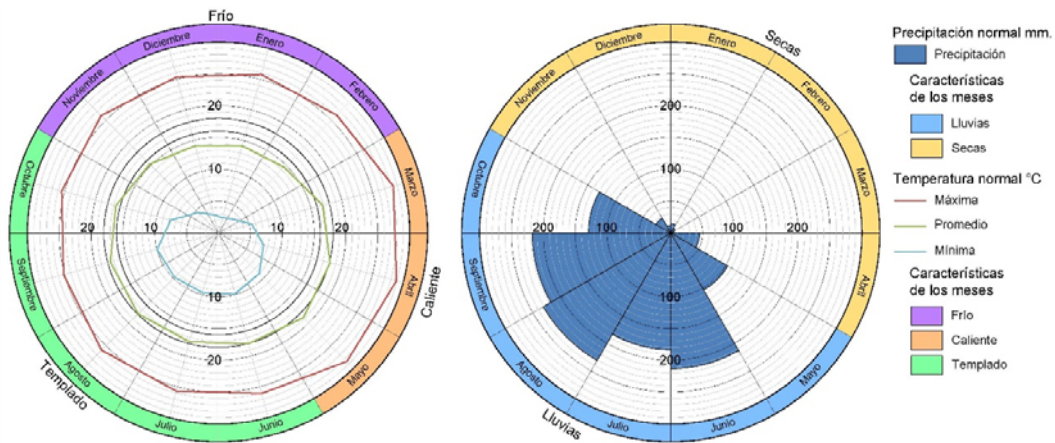


Figura 2.3: Esquema temporal de temperatura (a la derecha) y esquema temporal de precipitación (a la izquierda).

Al integrar los datos de la precipitación y de la temperatura en el ciclo anual, se concluye que el año se divide en dos periodos: el de lluvias (mayo-octubre) y el de secas (noviembre-abril). El primero se caracteriza por tener lluvias constantes y una

⁵ La propuesta de representar el clima en un esquema circular se retomó de Obscura Lara (2018), pues así se puede tener clara la idea de que los fenómenos del paisaje ocurren de manera cíclica durante el año.

temperatura poco variable; el segundo por ser seco, pero presenta meses fríos y otros calientes, esto quiere decir que este último periodo se divide en seco-frío (noviembre-febrero) y seco-caliente (marzo-abril) (figura 2.4). Vale la pena mencionar que entre cada periodo hay transiciones, en las cuales puede ocurrir un cambio considerable de temperatura, de precipitación o de ambos. Estas transiciones corresponden en las últimas semanas de febrero (seco frío a seco caliente), el mes de mayo (secas a lluvias) y en octubre (lluvias a seco frío).

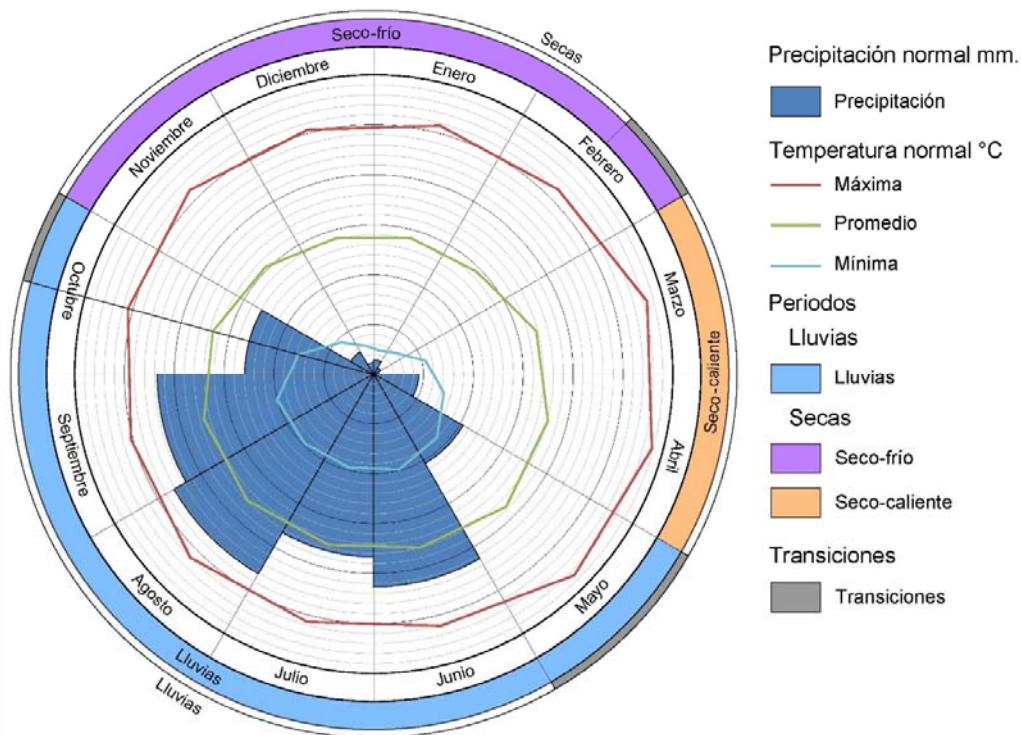


Figura 2.4: Integración de la precipitación y la temperatura en el esquema temporal (ciclo anual).

El clima en los datos etnográficos

La estacionalidad del clima a lo largo del año es importante para más de la mitad de la población del municipio,⁶ pues determina cuándo será la recolección de frutos, la agricultura del maíz, la actividad pecuaria, la caza y además se asocia con algunas fiestas. El resto de la población que no depende de las primeras cuatro prácticas mencionadas se dedica a otras actividades económicas, como son servicio de taxis, albañilería, educación y envío de remesas desde otros estados de la República o desde Estados Unidos.

⁶ De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010, 57.7% de la población se dedica a actividades agropecuarias (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2013), por lo que es una proporción considerable del municipio (Esto es 7% menos que en 2000 (Feria Pérez, 2010: 63), lo cual indica que cada vez es menos la población que se dedica a esta actividad. En cambio, los trabajadores de la industria aumentaron de 4% a 9.35%; lo mismo respecto al comercio, las actividades de servicio pasaron de 25% a 28%. Además, ahora el censo de 2010 agrega una nueva variable llamada “Profesionistas, técnicos y administrativos”, la cual representa 4.45% de la población de Nundaco.

La gente de Nundaco sabe cómo es el clima a lo largo del año y lo divide en diferentes épocas o lo que ellos llaman *tiempos*. Cada *tiempo* tiene sus propias particularidades climáticas que modifican algunos componentes del paisaje, como es parte de la vegetación y la fauna.

Todas las personas que entrevisté me dijeron que el *tiempo* se divide en tres épocas. La primera se llama *tiempo ndute* (tiempo de agua) o *tiempo savi* (tiempo de lluvia); como su nombre lo indica, es la época de lluvias, la cual inicia en mayo o junio y termina en octubre o principios de noviembre. A la segunda le dicen *tiempo ndiiko* (tiempo de frío), *tiempo yuva* (tiempo nublado o heladas) o *heladas*; se caracteriza por ser seco, con viento (*tachi*), con mañanas y noches muy frías: comienza en octubre-noviembre y finaliza en febrero-marzo. La tercera es nombrada *tiempo yichi* (tiempo seco), *tiempo jini* o *tiempo nu kani* (tiempo de calor); se caracteriza por ser seco y caluroso: inicia en marzo y concluye en mayo o cuando comienzan las primeras lluvias (figura 2.5).⁷

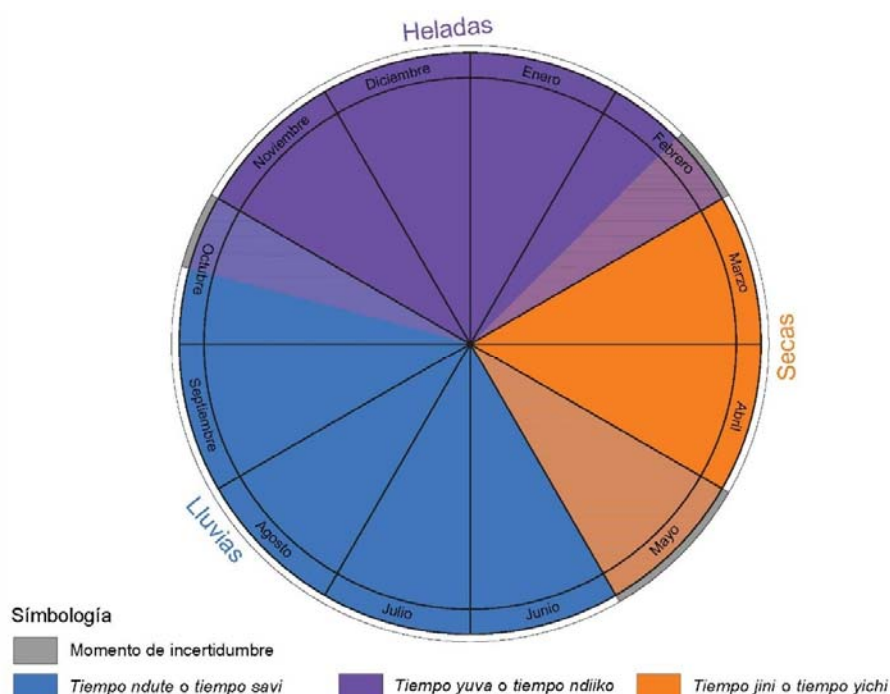


Figura 2.5: Distribución de las épocas del año según la gente de Nundaco.

Entre cada época hay un momento que mantiene a las personas inquietas, pues saben que el inicio y el final de cada *tiempo* es indefinido, esto quiere decir que no hay una fecha exacta para el cambio de época, pues así ocurre año con año. A este lapso de tiempo, lo llamo *momento de incertidumbre*.

⁷ Esta teoría de Nundaco sobre el ciclo anual contrasta con la de López Austin para la cosmovisión mesoamericana (2016a: 72), pues él propone que el año se divide en dos estaciones: lluvias y secas. En cambio, Rodríguez Figueroa propone que los antiguos nahuas de la cuenca de México concebían tres periodos del año: lluvias, heladas y secas, (2014: vi, 105-115). Estos periodos coinciden perfectamente con las veintenas, y en el actual calendario se reparten de la siguiente manera: el periodo de lluvias comienza desde el 22 de abril al 25 de agosto; heladas, del 25 de agosto al 22 de diciembre, y secas, del 22 de diciembre al 27 de abril. Además, Katz (2008) ha reconocido que entre los mixtecos de las tierras altas hay tres estaciones: el tiempo de helada, que es de noviembre a enero, el tiempo de calor, de febrero a mayo, y de lluvias, durante los otros meses. Aunque, la población de Nundaco también reconozca estas tres épocas, su distribución contrasta con la de los antiguos nahuas, pero se asemeja a las premisas de Katz.

A partir de las descripciones de la gente sobre el *tiempo*, se pueden inferir los lapsos de cambio entre cada época, por ejemplo: la gente dice que en mayo inician las lluvias (*tiempo ndute*) y a la vez acaba el tiempo de calor (*tiempo jini*), pero también se menciona que el tiempo de agua inicia a principios de junio o finales de abril, esto quiere decir que, a finales de abril y hasta principios de junio, puede llover, por tanto, todo el mes de mayo es un momento de incertidumbre para la gente de Nundaco. Esto mismo ocurre en la última mitad de octubre y de febrero.

Hay tres momentos de incertidumbre: el primero ocurre en mayo (de *tiempo yichi* a *tiempo savi*); el segundo, en la última mitad de octubre (de *tiempo savi* a *tiempo ndiiko*) y, el tercero, en la última mitad de febrero (de *tiempo ndiiko* a *tiempo yichi*).⁸

A pesar de esta incertidumbre, la gente de Nundaco maneja una técnica llamada *cabañuelas* o *hacer el mes (jañii yoo)* para pronosticar los periodos mencionados. Al principio del año (*ja'a kuiya*), los agricultores cuentan los primeros doce días del año, pues para ellos cada día representa un mes del año, por ejemplo: 1 de enero equivale a enero, mientras que el 2 de enero representa febrero y así sucesivamente. Después del día 12 de enero reinicia la cuenta, pero de dos en dos, por ejemplo: el día 13-14 de enero es enero, mientras que 15-16 es febrero y así hasta terminar esta segunda vuelta. Durante la cuenta de las cabañuelas, los agricultores se valen de la observación para determinar el clima del año, pues ellos consideran muy importante la presencia del calor, el frío, el viento (*tachi*), las nubes (*viko*) y el sol (*kandii*) en el cielo (*andivi*).

Del 5 al 10 de enero y del 22 de enero al 2 de febrero son días muy importantes, pues representan el periodo de lluvias (mayo-octubre), por ello la observación de nubes, nubes de lluvia, lloviznas y lluvias son cruciales para predecir las buenas lluvias y así puedan anticiparse a las actividades de la agricultura. Cabe mencionar que la cuaresma, es otro momento crucial para pronosticar una buena precipitación.⁹ A pesar de las predicciones, no se deja de observar lo que sucede en el cielo (*andivi*) y en el medio ambiente a lo largo del año.

Comparación entre los datos meteorológicos y etnográficos sobre el clima

La concepción de la gente sobre las épocas en el ciclo anual es interesante, pues maneja descripciones sensibles para indicar el transcurso del *tiempo*. Asimismo, tiene una correspondencia con los datos técnicos de las estaciones meteorológicas. A continuación, se muestran los esquemas comparativos entre los datos técnicos y lo dicho por la gente de Nundaco (figura 2.6).

⁸ La gente de Nundaco sabe que estos tres *tiempos* tienen una duración variable según los años. Además, esta concepción ha variado con el paso del tiempo, por ejemplo: los ancianos decían que “antes las lluvias eran a finales de marzo y abril”, mientras que ahora son en mayo y junio; estas variaciones pueden ser comparadas con los registros históricos de la estación meteorológica 0020168 (Santa María Asunción Tlaxiaco) desde 1926 a 1971 (Servicio Meteorológico Nacional, 2009a, 2009b), y puede observarse que el comienzo de las lluvias a veces inicia en abril, mayo o junio. Cabe mencionar que en este último mes comienzan las lluvias con mayor frecuencia. Este aspecto es interesante, ya que la gente reconoce estos mismos meses para el inicio del tiempo de agua.

⁹ Vicky Pérez señala que hay una cuarta época conocida como *tiempo de la cuaresma*. Sin embargo, otras personas de Nundaco que entrevisté no mencionaron este acontecimiento.

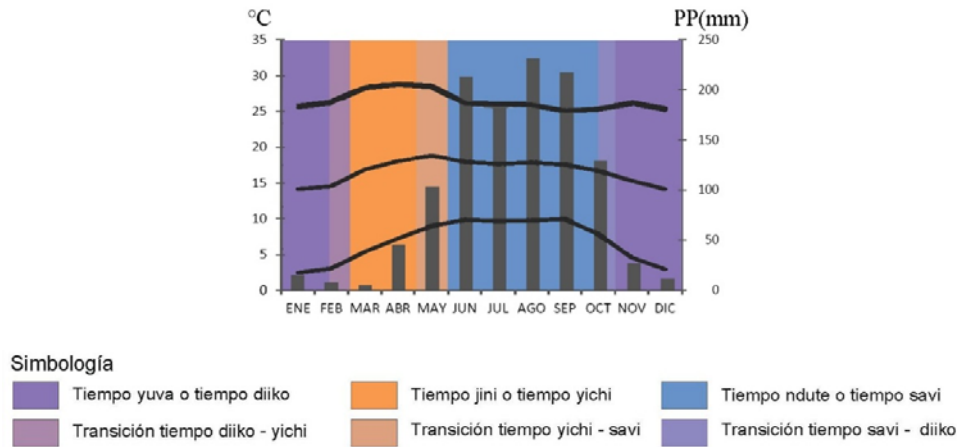


Figura 2.6: Los tres periodos en relación con el climograma de la estación meteorológica 0020168.

La altura de cada barra vertical representa la cantidad de precipitación de cada mes. Las más altas se observan de junio a septiembre, las cuales corresponden con el tiempo de lluvias (*tiempo savi*). Las medianas se observan en abril, mayo y octubre; de acuerdo con la etnografía, mayo y octubre coinciden en los momentos de incertidumbre entre secas a lluvias y de lluvias a heladas, pero abril entra en otra época, aunque, cabe la posibilidad de que inicien las lluvias en ese mes.¹⁰ Las barras chicas corresponden de diciembre a marzo. Las líneas más oscuras corresponden a la temperatura: la primera recta de arriba es la temperatura máxima; la oscura del medio, la promedio, y el trazo de abajo, la mínima. En el climograma se puede observar que las máximas temperaturas se alcanzan de marzo a mayo, es decir, en los meses secos (*tiempo yichi*). En cambio, las temperaturas más bajas se observan de noviembre a febrero, correspondiente al tiempo de heladas (*tiempo yuva*). A continuación, se muestra la distribución de las épocas del año en relación con la precipitación y la temperatura en un esquema circular comparativo (figura 2.7).

¹⁰ De acuerdo con la información histórica de la estación 0020168 (Santa María Asunción Tlaxiaco), desde 1926 a 1971 (Servicio Meteorológico Nacional, 2009a, 2009b), abril y noviembre son meses que presentan un aumento y una disminución de la precipitación. Abril presenta más de 100 mm de precipitación en algunos años, pero noviembre siempre se mantiene por debajo de 100 mm.

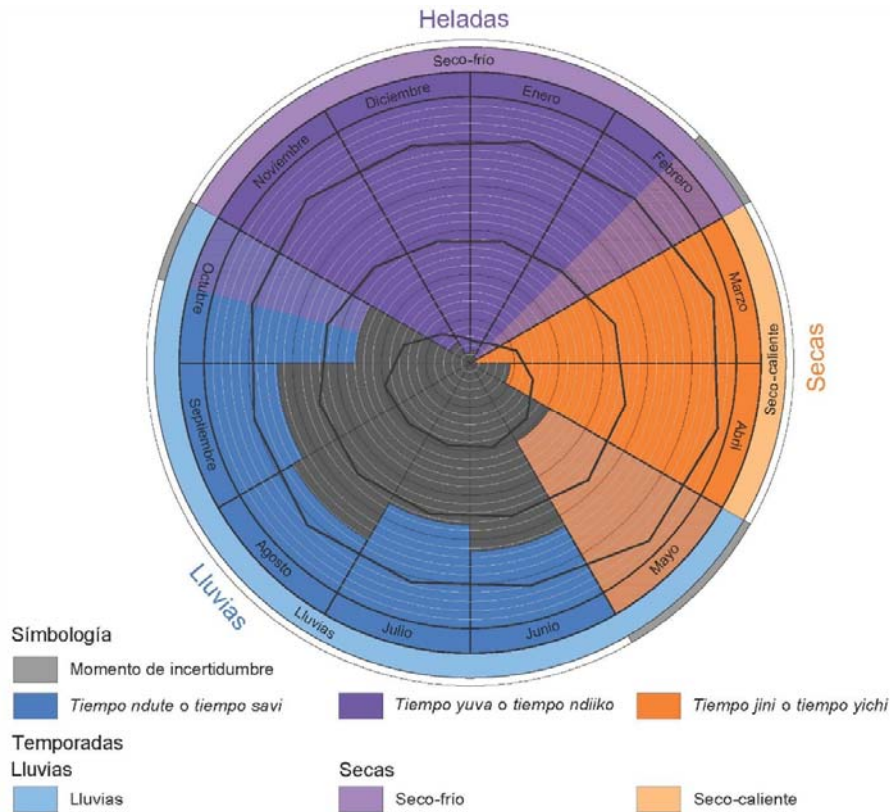


Figura 2.7: Las tres épocas del año según la gente de Nundaco en relación con la temperatura y la precipitación.

El esquema anterior es interesante porque muestra la coincidencia de los periodos con las épocas. Para ambos casos, el periodo de lluvias es el mismo, el periodo seco-frío y el tiempo de heladas (*tiempo diiko*) tienen la misma correspondencia temporal y lo mismo ocurre con el periodo seco-caliente y con la época de calor (*tiempo yichi*). Además, los momentos de incertidumbre que menciona la gente son pertinentes, pues ayudan a identificar los periodos de transición, pues en mayo hay un aumento repentino de la precipitación; en contraste, en octubre baja la intensidad de la lluvia y la temperatura; y febrero hay aumento considerable de temperatura. Cabe aclarar que de aquí en adelante se manejará el esquema del ciclo anual según la gente de Nundaco, pues representa de manera integrada el comportamiento del mesoclima y la percepción de la población.

La fiesta del Día de Muertos en el ciclo anual

Es importante tener en cuenta la relación que tiene el Día de Muertos con el ciclo anual, puesto que la época del evento determina la presencia de ciertas especies de flora y fauna, las cuales tienen un vínculo cultural con la fiesta. Además, como mostraré, hay una relación sutil entre acontecimiento mencionado y el ciclo agrícola. A continuación, se muestra el ciclo festivo de Nundaco en relación con el ciclo anual (figura 2.8).

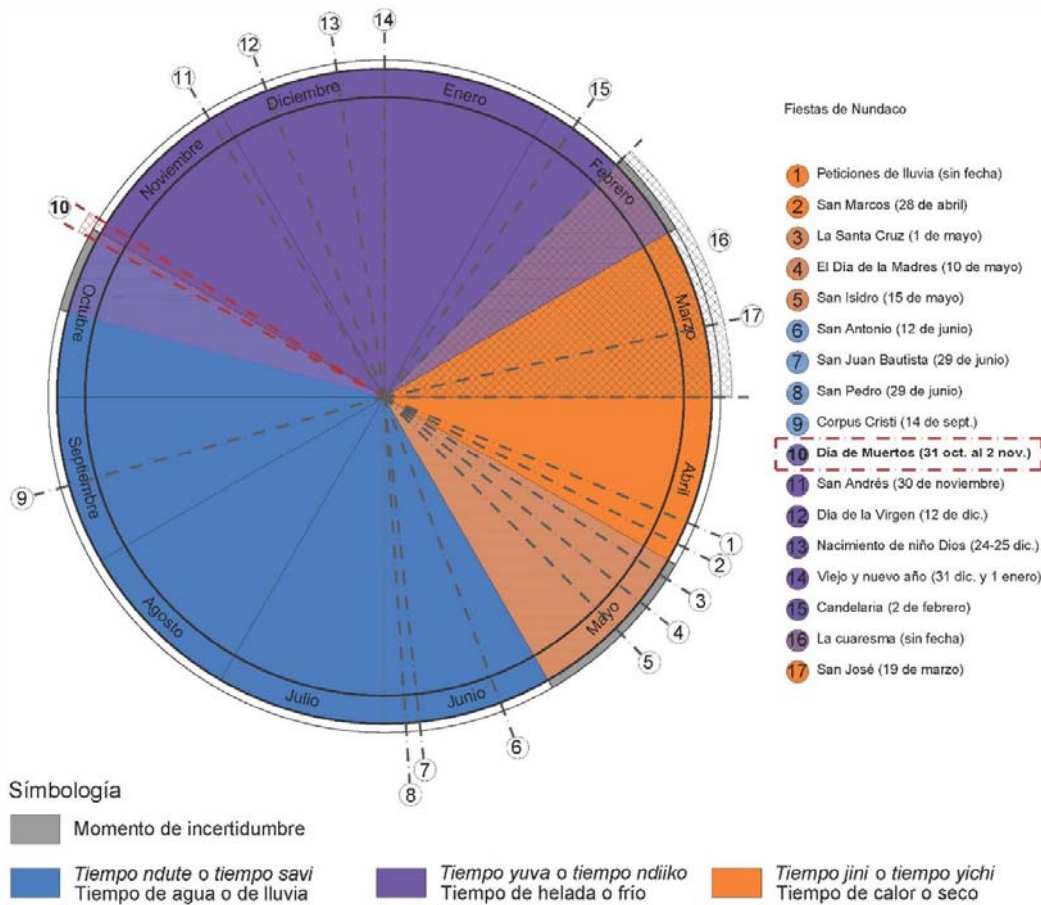


Figura 2.8: La distribución de las fiestas en el ciclo anual.

En el esquema anterior se puede observar el ciclo festivo de Nundaco a lo largo del año y la época en que se realiza cada fiesta. Anteriormente, la gente relacionaba estos eventos con las épocas, el ciclo agrícola y la religión católica; no obstante, en la actualidad, las personas los vinculan únicamente con la religión.

Como se puede ver en el esquema anterior, la fiesta del Día de Muertos en Nundaco se realiza del 31 de octubre al 2 de noviembre, lo cual corresponde al final del momento de incertidumbre o cuando ocurre el cambio de *tiempo savi* a *tiempo ndiiko*, esto es, entre las últimas lluvias y el inicio de las heladas. De acuerdo con la gente, es muy raro que llueva durante la fiesta y, por lo general, se considera que ya es *tiempo ndiiko*. Esto significa que durante la fiesta hay mañanas frías con neblina, tardes soleadas con aire y en raras ocasiones hay lluvias.¹¹

Vale la pena mencionar las características cromáticas de la vegetación que he observado durante la época de la fiesta, para tener una imagen del paisaje de Día de Muertos. En el día de la fiesta, el bosque de pino (*Pinus montezumae*) aún mantiene su verdor, mientras

¹¹ Durante los días del *tiempo ndiiko*, “se amaneca con neblina”, también conocida como la *helada*, y cuando sucede se dice que “se cayó la helada” o *kuun yuva*, en mixteco. Las noches y las mañanas son muy frías (hasta -6°C según la estación 0020167), pues las personas mencionan que “dejan una cubeta llena de agua por la noche y en la mañana siguiente tiene una capa de hielo”. Las tardes son soleadas, pero con una luz menos intensa y de tonalidad cálida (poco amarillenta). Durante este periodo, el paisaje se caracteriza por las hierbas y los arbustos en tonalidades ocres, la tierra descubierta y la milpa seca; a pesar de ello, el bosque de pino mantiene su verdor, situación contraria al bosque de encino.

que la milpa comienza a tornarse de colores ocres, ya que las lluvias disminuyeron o finalizaron y corresponde al inicio de la época de heladas. Esta imagen es muy diferente a la de diciembre, pues en el paisaje hay una mayor presencia de colores pardos de la tierra y de la vegetación, ya que en este mes la precipitación es escasa y la temperatura desciende (figura 2.9).

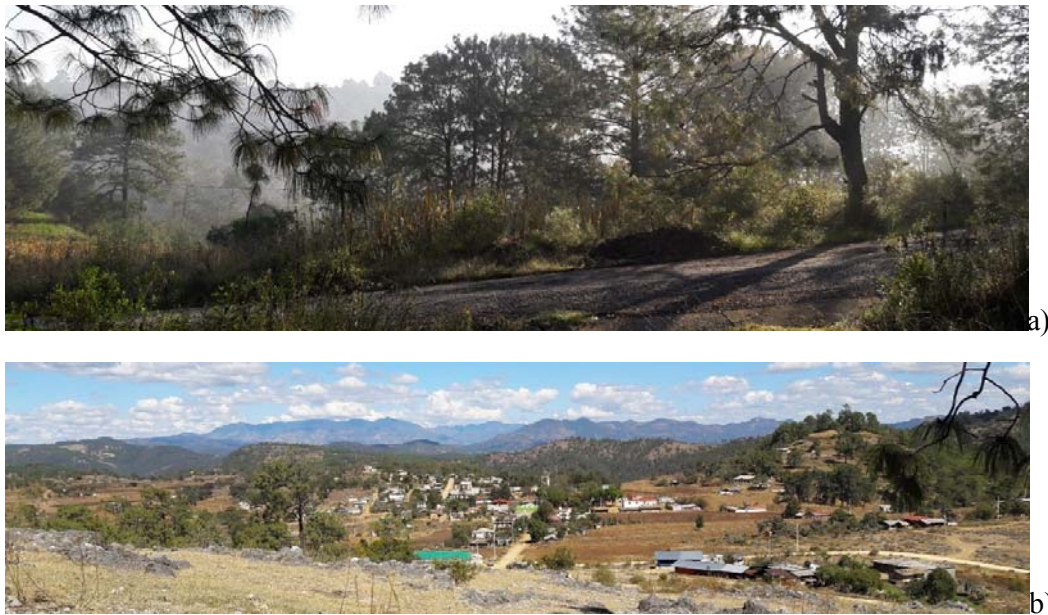


Figura 2.9: a) Fotografía tomada en la mañana del 31 de octubre de 2017. b) Fotografía tomada al mediodía del 17 de diciembre de 2016. Si bien ambas fotos fueron tomadas en la época de heladas, son muy contrastantes entre sí.

El Día de Muertos y el ciclo agrícola

Hace tiempo, mientras caminaba hacia el panteón en compañía de un habitante de Nundaco, le pregunté: “¿Por qué se hace la fiesta del Día de Muertos?”. Él me respondió: “Dice la Biblia que el *añiña* [ánima o alma] viene cada año a la casa donde vivió” (anciano de Nundaco, comunicación personal, 2 de noviembre, 2017. Yosongashe). A partir de la afirmación anterior y de lo que me dijeron otras personas, pude intuir que el vínculo entre la fiesta y el ciclo agrícola (el cultivo de maíz) es muy sutil para la gente del municipio. A pesar de lo que se dice en Nundaco, considero pertinente hacer la relación de la fiesta con la agricultura de la milpa.

Para explicar esta relación del ciclo agrícola con el *Kivi Diyi*, primeramente, se describirá el cultivo y el cuidado de la milpa de manera breve, posteriormente se asociará la fiesta con el ciclo de la milpa y por último se vinculará a los muertos con la agricultura del maíz.

Actualmente, más de la mitad de la población de Nundaco se dedica a la agricultura de autoconsumo como principal actividad de sustento, en particular a la siembra de la milpa (*itu*). Lo que se cultivan es maíz (*Zea mays*), calabaza (*Cucurbita maxima*) y frijol (*Phaseolus vulgaris*), los cuales son indispensables para la alimentación de la

gente. Debido a la importancia de la milpa en el municipio, me enfocaré en su descripción (figura 2.10).¹²

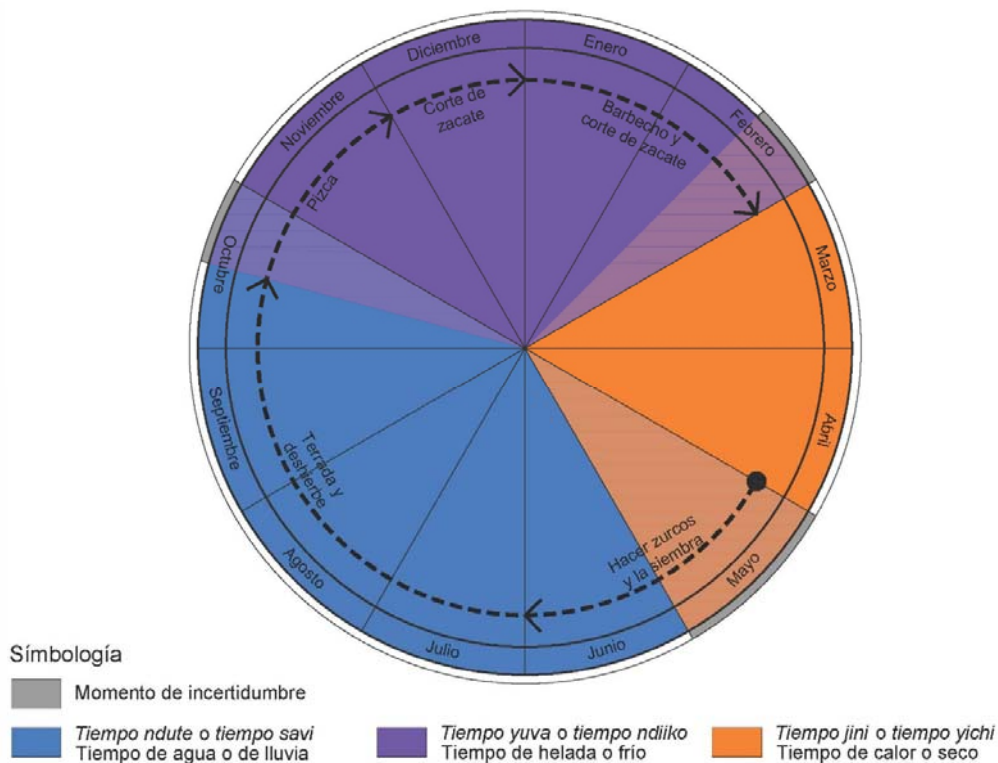


Figura 2.10: El ciclo agrícola en relación con el ciclo anual.

El ciclo agrícola de la milpa depende de las épocas del ciclo anual, este ciclo comienza a partir de las primeras lluvias del *tiempo savi*, pues en ese momento la tierra aún está caliente y es propicio para el crecimiento del maíz. Al caer las primeras lluvias, la tierra se *suaviza* y es ideal para que el hombre conforme los surcos con el arado, mientras las mujeres y niños siembran. Durante el *tiempo savi* se realizarán las actividades para el cuidado de la milpa, como es el desyerbe, la *terrada*¹³ y a veces un segundo desyerbe. El desyerbe es realizado por las mujeres y la *terrada* por los hombres. Un poco antes del *tiempo ndiiko*, los frijoles y las calabazas están maduros y ya pueden recogerse tanto por las mujeres como por los hombres de la casa. En cambio, la *pisca* o la recolección de la mazorca se realiza en las primeras semanas del *tiempo ndiiko*, además, en esta actividad participan las mujeres y los hombres de la casa. Terminada la *pisca* se corta la caña del maíz o se *corta el zacate*. En Año Nuevo o cuando se termina de cortar el zacate se barbecha, es decir, se queman los residuos de las plantas del terreno de cultivo. El barbecho y el corte de zacate son actividades exclusivas para los hombres.¹⁴ Durante la

¹² En la región se han introducido otros cultivos, como jitomate, haba y trigo. Actualmente, algunas familias han construido invernaderos para cosechar jitomate y venderlos a distribuidores locales; otras familias han comenzado a trabajar en los invernaderos como mano de obra a cambio de un salario. A pesar de ello, la siembra de la milpa tiene un mayor impacto para la población.

¹³ *Terrar* se refiere a la acción de abonar la tierra con fertilizante o con abono y después se aglutina la tierra cerca de la planta de maíz.

¹⁴ Se ha registrado en Santiago Nuyoo que las mujeres no pueden trabajar en la milpa, pues ellas causan daño a las semillas (Monaghan, 1995: 59), situación que contrasta en el actual Nundaco, ya que se ha observado a las mujeres trabajar la milpa.

época de secas (*tiempo yichi*), ya no se trabaja en las parcelas y se esperan las nuevas lluvias en mayo o junio (figura 2.11).

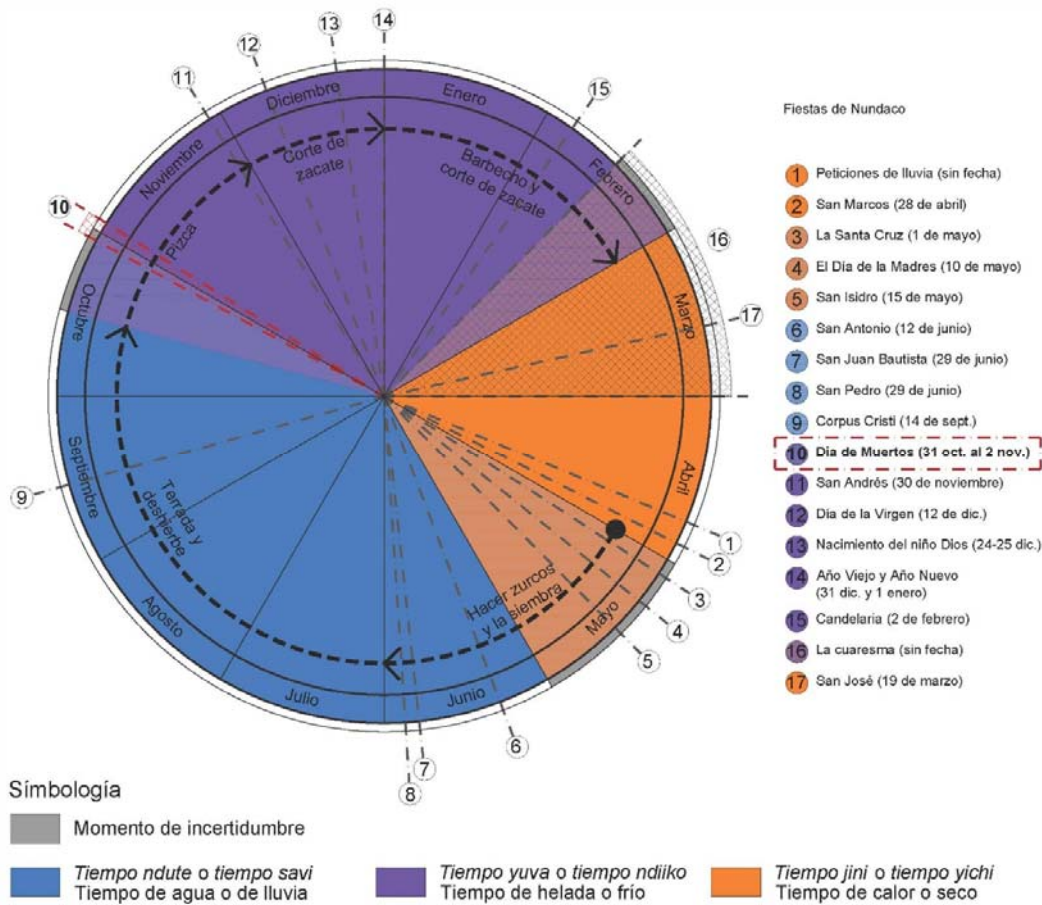


Figura 2.11: El ciclo agrícola en relación con el ciclo anual y el festivo.

En la figura 2.11 se puede apreciar la relación entre el ciclo anual, el festivo y el agrícola. Como se puede observar, la fiesta del Día de Muertos se relaciona con el momento de la *pisca*, esto es, con la cosecha del maíz. Unas semanas antes del Día de Muertos, los productos de la milpa pueden ser recogidos, como es el caso del frijol y de la calabaza para su autoconsumo. No obstante, el maíz puede cosecharse posteriormente, pues se espera a que se haga mazorca (*ñiñi*).

El periodo de la *pisca* puede variar, ya que depende de la época de heladas (*tiempo ndiiko*) y de la intensidad de las lluvias, pues hay años con demasiadas lluvias que provocan que la planta de maíz y su fruto tarden en madurar y, por tanto, sean recogidas a finales de noviembre. En cambio, en otros años se puede *piscar* la mazorca a finales de octubre.¹⁵

El Día de Muertos puede ser un referente para la *pisca*, ya que hay años en que se cosecha antes de la fiesta, y otros en que se realiza después. Además, la gente suele

¹⁵ Durante el trabajo de campo en 2017, varias personas coincidieron que en 2016 llovió poco y *se piscó* a mediados de octubre. En contraste, en 2017, llovió “bonito”, pero la milpa no se dio bien, pues algunos dijeron que había pura “caña” en sus terrenos y además muchas familias *piscaron* durante el mes de noviembre. Cabe mencionar que algunas familias cosechan en diciembre o enero por falta de tiempo, pues prefieren darles prioridad a otras actividades económicas.

hablar de la *pisca* en relación con la fiesta, pues dicen: “El año pasado se dio rápido la milpa, pues antes de Día de Muertos muchos *pisca*ron, pero en este año tendrá que ser después de la fiesta del *Too Santo*” (Chilo, comunicación personal, 14 de noviembre, 2017. Yosongashe).

Los productos de la milpa se utilizan para preparar parte de los alimentos para la ofrenda, los cuales también son característicos de esta época, como el dulce de calabaza, el dulce de chayote, los frijoles con ejote y el pozole.

El ciclo agrícola y los muertos

La coincidencia de la fiesta con el periodo de la cosecha y el uso de los productos de la milpa para las ofrendas no es la única relación entre la fiesta y el ciclo agrícola. Diversas investigaciones (López Austin, 2016a: 72-73, 2016c: 22-23; Broda, 2002: 23) señalan que el Día de Muertos es un tiempo para agradecer a los fallecidos por las lluvias y por la ayuda que ofrecen para propiciar la producción. El trabajo de Good (2005: 103) señala que los nahuas de Guerrero consideran a los muertos como parte de la comunidad y además “‘trabajan’ en dos lugares: en el lugar donde andan (*canin nemian*) y aquí entre los vivos”. La autora indica que la fiesta de San Miguel (29 de septiembre) y la del Día de Muertos están dedicadas a los difuntos, pues las personas ofrendan productos de la milpa, pan, atole, velas, incienso de copal, flores, hojas frescas de albahaca, cohetes, oraciones y música a los fallecidos. Con estas ofrendas, los vivos reconocen la labor de los muertos; en caso contrario, los difuntos buscarán alimentos en otro lado, se quejarán con otros fallecidos y, en consecuencia, los vivos tendrán menos milpa, negocios poco prósperos, pocos hijos y niños enfermizos (Good, 2005: 103).

A partir de estas premisas se trató de averiguar si los muertos también participaban en la siembra de la milpa de Nundaco, y cuál era la relación de los muertos con el ciclo agrícola. Opuesto a lo anterior, los habitantes de Nundaco desconocen la relación entre los muertos y la siembra de la milpa, en vez de eso, los ancianos y la curandera Anatolia de Nunuma reconocen que la milpa crece gracias a san Cristóbal de la Tierra o *Ñu’u Dé’xchu*, en mixteco.

Como se vio en el capítulo 1, en el apartado “Ritos funerarios”, la gente de Nundaco menciona que los muertos dan salud, protección y rezan por los vivos ante Dios. A partir de ello, puedo inferir que el Día de Muertos es una fiesta destinada a agradecer a los difuntos por la protección que les brindan a los vivos. No obstante, en el próximo capítulo se mostrarán otras finalidades de la fiesta. Aunque los muertos no intervienen directamente en la siembra, los santos católicos participan en ella y modifican el clima de la región,¹⁶ como es el caso de los santos asociados a la lluvia: san Juan Bautista, san Pedro, san Antonio, san Isidro y la santa Cruz. Los ancianos dicen que son importantes

¹⁶ Falta ahondar si los santos se consideran vivos o muertos. A partir de lo que he escuchado en campo, parece que los santos católicos están muertos, pues así lo han señalado los sacerdotes durante las misas y algunas personas. Como se dijo en el capítulo 1, las personas mencionan que las fiestas de los santos católicos son el aniversario de la muerte de estos personajes y, por ello, se les realizan los ritos funerarios (cabo de año). A pesar de lo anterior, falta preguntarle a la gente si considera que los santos están vivos.

las fiestas de estas santidades porque en el día del evento los santos piden la lluvia a Dios o a Iya Savi (Dios de la Lluvia).¹⁷

La fiesta del Día de Muertos está dirigida principalmente a los fallecidos, aunque también hay sospechas de que esté dedicada a los santos, pues en varias ocasiones a los difuntos se les refiere como *santos*, tal como sucede en la misa del Día de Muertos, cuando se ponen los platos en el altar (*nunna santo*) de la casa o cuando se dice que alcanzaron el cielo.¹⁸

Puede inferirse que en esta fiesta se agradece tanto a los muertos como a los santos por sus contribuciones a la comunidad: a los muertos por dar trabajo, salud, protección a los vivos y por interceder ante dios; a los santos se les agradece por las mismas razones, por traer lluvia, proteger del rayo y propiciar el crecimiento de la vegetación para el sustento de las familias. De acuerdo con Vicky Pérez, no es necesario que sea *Kivi Diyi* para agradecer a los santos, pues “antes la gente agradecía en cada momento”.

En resumen, la relación entre el Día de Muertos con el ciclo agrícola es compleja, pues el paisaje de la fiesta se ve condicionado por los fenómenos climáticos, que son variados. La fiesta en cuestión se realiza al principio de la época de heladas o cuando todavía caen las últimas lluvias. En ese momento, la gente ya recogió toda la cosecha de la milpa o aún le falta por recoger el maíz. Cabe destacar que los productos de la milpa se utilizan para ofrendarlas a los muertos y posiblemente a los santos, ya que proveen protección a los vivos y propician fertilidad agrícola.

2. La vegetación como marcador temporal del Día de Muertos

La vegetación es un componente del paisaje muy importante para las personas, pues es parte de su sustento y es usada para la producción de objetos de uso cotidiano y ritual. En este apartado sólo se pondrá énfasis en las plantas asociadas a la fiesta del Día de Muertos, particularmente en las flores y, dentro de éstas, las que se usan como alimentos de este periodo.

Para el estudio de la vegetación, se ha optado por dividirla en *secundaria*, *cultivos* y *plantas exóticas*; éstas a su vez se subdividen en categorías menores hasta llegar a las especies que son pertinentes para la fiesta. Aunque estas categorías no las maneja la gente de Nundaco, permiten entender de dónde provienen las especies vegetales que se usan para la fiesta, ya que algunas son parte del medio físico biótico de Nundaco, como

¹⁷ En Plan de San Antonio se dice que las fiestas patronales de Nundaco son para conmemorar el día del fallecimiento de los santos. La excepción a esta regla se da el 12 de diciembre, que se celebra el nacimiento de la Virgen María, y el 24 de diciembre, que se celebra el nacimiento del niño Dios. Parte de los preparativos para las fiestas patronales consiste en la pronunciación de los rezos, esto es, se realizan los ritos funerarios nueve días antes de la fiesta, en los cuales se reúnen las personas en la iglesia o en la capilla de su respectivo *ñuu luli* (paraje) o *táka ñuu luli* (agencia) para rezar entre las 7:00 y 8:00 p. m. posterior a ello se ofrece café y un pan para convivir con el santo.

El rezo a los santos católicos es importante para las personas, pues varios ancianos explican que los santos funcionan como intermediarios entre los hombres y Jesús o Dios. En cambio, otros ancianos les hablan a los santos como si se trataran de entidades; el caso más claro es el de san Cristóbal, asociado a la tierra, o también llamado Madre Tierra. Otra explicación es dada por Lorenza Santiago: “San Juan tiene la llave, él pide lluvia el 24 de junio y san Pedro también pide lluvia el 29 de junio. Así decía mi suegra”. Con esta afirmación se puede entender que los santos actúan o piden favores a Dios en el día de su fiesta. En contraste, los mismos ancianos también señalan que Dios es quien controla todo.

¹⁸ *Nunna santo* también se refiere al altar de la casa.

es el caso de la vegetación secundaria. En contraste, otras especies pertenecen al medio cultural social, pues las personas cultivan algunas plantas, ya para su sustento, ya para la fiesta, ya para vender, y otras se consiguen fuera del territorio comunitario.

Vegetación secundaria para la fiesta

La vegetación secundaria es aquella que sustituye a la vegetación original de un territorio, ya sea de manera natural o por la acción del hombre (INEGI, 2007). Esta vegetación se puede encontrar en el monte, cerca de la casa o en sitios perturbados por la actividad humana. Además, se conforma por árboles, arbustos y herbáceas. Para el caso de la fiesta del Día de Muertos, sólo me enfocaré en las herbáceas. Es importante tener en cuenta que la vegetación original de Nundaco se constituye del bosque de encino (*Quercus* sp.) y del bosque pino (*Pinus montezumae*).

La vegetación secundaria que se utiliza para la fiesta pertenece al género botánico *Stevia* (Proyecto Mixteca, 2011a; Comisión Nacional Forestal, 2013), y las especies de este grupo son conocidas localmente como *flores de campo*.¹⁹ A continuación se da una descripción de estas especies.

Las flores de campo (*Stevia* spp.) son herbáceas que logran crecer hasta 1 m de altura, tienen hojas crenadas²⁰ con punta redonda e inflorescencias en forma de corimbo (Mondragón Pichardo y Vibrans, 2009). Los colores de las inflorescencias son blancas o violetas con floración a finales de octubre y principios de noviembre. Estas especies se encuentran en el bosque de pino o cerca de las casas en lugares con sombra.

A las flores de campo blancas se les conoce como *ita kuiji* (flor blanca), y a las violetas, *ita di'i* (flor morada) o *ita diyi* (flor de muerto) (figuras 2.12 y 2.13). Resulta interesante que estas flores se asocien a la fiesta debido a su floración, pero llama mucho la atención que la flor morada se llame *flor de muerto* (*Stevia* sp.) (Macario Santiago, comunicación personal, 2 de noviembre, 2017. Centro de Nundaco; Anatolia, comunicación personal, 1 de noviembre, 2017. Nunuma, Santo Tomás Ocotepec).²¹

¹⁹ Los estudios de botánica realizados en la Mixteca han identificado dos especies del género *Stevia* (Proyecto Mixteca, 2011a; Conafor, 2013): *Stevia cruzii* y *Stevia tomentosa* Kunth. Cabe mencionar que no se ha logrado identificar cuáles son las especies que crecen en Nundaco.

²⁰ Hoja que tiene un borde ondulado o con hendiduras.

²¹ Macario y Anatolia llaman a la flor de campo morada *ita diyi* 'flor de muerto'.



Figura 2.12: Foto de porte de la *ita kuiji* (a la izquierda) y foto de detalle de la *ita kuiji* (a la derecha) Fotografías del 27 de octubre de 2017.



Figura 2.13: Foto de porte de la *ita di'i* o *ita diyi* (a la izquierda) y foto de detalle de la *ita di'i* o *ita diyi* (a la derecha). Fotografías del 7 de noviembre de 2017 y del 2 de noviembre de 2017.

Israel Chávez me dijo que anteriormente en su pueblo (Tecahua, Chalcatongo) se usaban flores de cempasúchil silvestre (especie sin identificar), las cuales tenían más aroma que el cempasúchil contemporáneo. Después, se emplearon “otras flores de campo” y ahora cempasúchil (*Tagetes erecta*). Los ancianos de Nundaco le comentaron que antes la gente usaba las flores de campo para adornar la ofrenda (*nunna diyi*) de su casa. A pesar de ello, actualmente, se ha observado que estas flores son poco utilizadas para las *nunna diyi* de las casas o para llevarlas al panteón. En contraste, los niños y jóvenes de Nundaco las usan para decorar sus ofrendas estudiantiles (figura 2.14). La mayoría de las familias actuales emplean más la flor de cempasúchil para su ofrenda.



Figura 2.14: Flores de campo en las ofrendas estudiantiles. Fotografías del 28 de octubre de 2016 y del 1 de noviembre de 2017.

Los cultivos para la fiesta

Las plantas cultivadas son aquellas sembradas y cuidadas por la gente, algunas de éstas se emplean para la alimentación, la curación o la decoración. Las más relevantes para el Día de Muertos son las que florecen y dan fruto durante los días próximos a la fiesta. Por lo general, estas plantas se ubican en la milpa y en el *ita chii ve'e* (flores debajo de la casa). Cabe aclarar que se pondrá énfasis en este último espacio, pues el primero ya fue explicado.

El chayote (*Sechium edule*) es un cultivo del *ita chii ve'e*. Asimismo, su fruto tiene relevancia para la fiesta, ya que se cosecha en esta época. Con este último producto se prepara una comida conocida como *dulce de chayote*, la cual es muy común durante la fiesta y para la ofrenda.

Durante el trabajo de campo he observado que algunas familias emplean otras plantas del *ita chii ve'e* para usarlas en el Día de Muertos. Hasta ahora sólo he identificado el uso de la flor de cempasúchil (*Tagetes erecta*), alcatraces o cartucho (*Zantedeschia aethiopica*), manzana (*Malus sp.*) y pera (*Pirus sp.*) para estos fines.

Plantas exóticas para la fiesta

La vegetación exótica también juega un papel importante en la festividad. Ésta se constituye de las plantas que proceden de afuera de la región. Por lo regular, las especies señaladas se compran en los mercados de plantas y en el tianguis de Tlaxiaco,

ya sea para la preparación de alimentos o para las prácticas rituales. También, algunas familias han comenzado a plantar algunas especies exóticas para autoconsumo o venta en el *ita chii ve'e*.

Debido a la gran cantidad de plantas exóticas implicadas en la fiesta, se ha optado en dividir las por uso, es decir, en plantas destinadas para la alimentación y las destinadas a las prácticas rituales.

De la gran diversidad de plantas que se usan para la preparación de alimentos, las frutas y los chiles tienen un mayor protagonismo. Las frutas son los alimentos preferidos de los niños y de los adultos. Éstas se colocan en la ofrenda y en las bóvedas o lápidas, pues se dice que es para alimentar las *anu* de los muertos; además, las *anu* se las llevan a la otra vida para consumirlas a lo largo del año.

Durante la fiesta he observado que la gente compra las siguientes frutas para la ofrenda: plátanos (*Musa paradisiaca*), cañas (*Saccharum officinarum*), manzanas (*Malus domestica*), mandarinas (*Citrus reticulata*), limas (*Citrus aurantifolia*) y naranjas (*Citrus aurantium*), cuyo estado debe ser verde o que aún le falte por madurar, pues será consumida después de varios días de haber concluido la fiesta.

Otra fruta que se compra fuera del municipio es el chile, el cual se utiliza para preparar los guisados cotidianos y para la ofrenda. A pesar de ello, algunas personas han mencionado que no se consume este alimento durante el 31 de octubre, porque es un día de vigilia, esto significa que las *anu* y los vivos no pueden comer chile ni carne en ese día.

Es importante señalar que las plantas para uso ritual destacan por su aroma, porque el olor (*xiko*) de la vegetación, particularmente el de las flores y el copal, llaman y guían a los muertos hacia la casa de sus familiares vivos. La gente usa las flores para adornar la ofrenda, *adorar* a los muertos, colocarlas sobre las lápidas de los difuntos que estiman y, según los niños, atraer el *anu* a la casa.

Las flores de cempasúchil (*Tagetes erecta*), conocidas localmente como *ita kua* (flor naranja o flor amarilla) o *ita diyi* (flor de muerto), son las flores más representativas de la fiesta, pues con éstas se adornan las ofrendas y se colocan en las lápidas del panteón. Como se dijo anteriormente, algunos testimonios confirman que estas flores se popularizaron en los últimos años y les han restado protagonismo a las flores de campo.

Otras especies de flores que se utilizan para colocarlas en el panteón durante la fiesta son las siguientes: cresta de gallo (*Celosia argentea var. cristata*), alcatraces o cartucho (*Zantedeschia aethiopica*), gladiolas (*Gladiolus* sp.), nube (*Gypsophila paniculata*) y, raras veces, flores rojas. Al respecto, Vicky Pérez explica que es malo llevar flores rojas al panteón, porque representan la sangre y ocasionan que el *anu* del ser querido “se quemé” o “sea castigada”.

Asimismo, algunas familias emplean hojas de palma (especie sin identificar) para la decoración de la ofrenda. Aunque la palma es apreciada por las hojas y no por sus flores, llama la atención, pues estas mismas se usan en la Semana Santa, en el Domingo de Ramos. A pesar de ello se desconoce si existen vínculos entre la Semana Santa y el Día de Muertos.

El copal (*suja'i*) es una resina de origen vegetal obtenida de los árboles del género botánico *Bursera* (Linares y Bye, 2008: 8-11). Hay que recordar que el aroma del copal es importante, pues atrae el *anu* del difunto y aleja aquello que causa daño. Por ello se utiliza cada que se sirven los alimentos del difunto y durante un ritual llamado los *rezos de Día de Muertos*.

Las plantas mencionadas son características de la época de heladas y del Día de Muertos, por lo que se puede inferir que son apreciadas por la gente debido a sus frutos y sus flores. Es interesante ver cómo los individuos utilizan esta vegetación de temporada para dedicársela a los difuntos, pues los fallecidos se alimentan del *aroma* y del sabor. Aunque se han señalado algunas generalidades de las plantas, más adelante se integrará este componente con la descripción de la fiesta.

3. La fauna como marcador temporal del Día de Muertos

En este apartado se explicará la relevancia de los animales durante la fiesta de Día de Muertos, ya que estos seres adquieren significados particulares en esos días festivos. Vale la pena aclarar que algunas familias me dijeron que toda fauna se asocia a las *anu diyi* (almas de los muertos), a pesar de ello, sólo se mencionará en este apartado parte de la fauna de Nundaco, se indicarán los animales característicos de la época de heladas, se señalarán algunas especies domésticas para la fiesta y, por último, se pondrá un mayor énfasis a las mariposas (*tikuvaa*), pues éstas tienen un mayor protagonismo en la fiesta en cuestión.

Los animales silvestres de Nundaco

En Nundaco se han realizado estudios especializados sobre la fauna nativa (Proyecto Mixteca, 2011b; Conafor, 2013;), sin embargo, están enfocados en reconocer la fauna de la Mixteca y no particularizan sobre el sitio de interés. A diferencia de lo anterior, en los planes de desarrollo municipal de Nundaco hay un listado de la fauna. Estos trabajos son interesantes, pues pareciera que fueron escritos por los propios habitantes del municipio, particularmente los que integran el sistema de cargos (los representantes). A continuación se cita un fragmento del “Plan municipal de desarrollo 2008-2010 del municipio de Santa Cruz Nundaco” (H. Ayuntamiento Constitucional de Santa Cruz Nundaco, 2008: 48), el cual trata de la fauna.

La fauna silvestre se compone de gavieluchos, codorniz, tecolotes, tortolitas y halcones, zopilotes, pájaro carpintero, primavera (cuique)[.] tihishi, canarios, calandria, águila, gavián, guacamaya, ticaca (cuervo), zanate, t[ó]rtolos, zazote, cardenal correcominos y tapa caminos.

Mamíferos: conejo (iso), armadillos (ñakui), zorros (xunkui), zorrillos (schiniin), coyotes (tibababu) y venados (inzu), cola pinta (pintu), ardillas (cuañu), comadreas (dikaete), oncilla, thacuache [*sic*] (diaco) y mapaches[.]

Aves: co-cui, pájaro carpintero, codorniz, gavián, jilguero, chuparrosa o colibrí, ceniztle, cardenal, gorrión cabeza roja y cabeza negra, tórtola, búho, calandria, ruiseñor, golondrina,

zopilote, paloma torcaza, paloma tehuacanera, primavera, andavias, cuervo, águila, tecolote, paloma chicatolera, laviashi (azul y negro), color[í]n (pájaro totalmente rojo) y cochiringo.

Insectos y arácnidos: claxoncillos, pinacates, araña gris, frijolillo, alacrán, tarántula, cien pies, cara de niño, grillo, mariposa, chapulín, escarabajo roda caca, cochinilla, mayate verde, palomilla, tiranduche, lungas, gallinas ciegas (plagas)[.]

Anfibios y reptiles: víbora de cascabel, falso coralillo, culebra de agua, lagartijas anilladas, sapos, ranas, escorpión de árbol, víboras sordas, corredoras, camaleón [...] y coralillo venenoso[.]²²

Al parecer, este listado se refiere a la fauna silvestre, o lo que ellos llaman *animales del monte (kiti yuku)*. Esto se puede inferir porque he escuchado que esta fauna habita en el monte (*yuku*). En oposición a lo anterior, a veces he observado a estos seres en la milpa (*itu*) y cerca de las casas.

Cabe mencionar que algunos animales causan daños a las personas, los cuales son conocidos como *animales malos*, como es el caso de la zorra, el tecolote, el zopilote, el cara de niño, el frijolillo, las arañas y las serpientes. De éstos, los primeros dos atraen la muerte a la persona y se asocian con la otra vida; el tercero es un mal presagio, y los últimos cuatro pueden matar a la gente y se relacionan con algunas *anu* que vienen en Día de Muertos.

Cuando inicia el *tiempo ndiiko*, la presencia de algunos animales aumenta, por ejemplo: las mariposas blancas y los azotadores negros son característicos del Día de Muertos. Otros animales se multiplican en este periodo y son ideales para capturarlos, como sucede con los chapulines. No obstante, la población de otros animales disminuye durante las heladas, como es el caso de los escarabajos, los conejos, los mayates verdes y las ranas (las que proliferaron en el *tiempo savi*).

Los animales domésticos y la fiesta

Las personas crían algunos animales en la casa o cerca de ésta con distintos fines, ya sea para consumo, cuidar el hogar o laborar en el campo. La gente clasifica a la fauna doméstica en *animales de corral (kiti kurra)* y *animales de la casa (kiti ve'e)*. Los animales del corral son criados para autoconsumo o carga, éstos habitan en un corral o son amarrados cerca de la casa (*ve'e*) y se alimentan de los residuos de la planta de maíz. Como *kiti kurra* se consideran a los burros, cerdos (*kuchi*), borregos (*tikachii*) y chivos (*dixi yu*). Los animales de la casa son criados para diferentes tareas, como la vigilancia, la eliminación de plagas y para el autoconsumo. Éstos viven en el patio o cerca de la casa y son alimentados con productos de maíz: tortillas, granos y masa. La gente considera a los perros (*tina*), gatos (*vilu*), pollos (*chu'un*) y guajolotes (*koolo*) como *kiti ve'e*.

De algunos animales domésticos se obtiene la carne (*kuñu*) para preparar los alimentos para las *anu* en el Día de Muertos. Por lo general, la carne roja obtenida de la res (*kuñu stiki*), borrego (*kuñu tikachii*), chivo (*kuñu dixi yu*) y puerco (*kuñu kuchi*) está destinada

²² Valdría la pena iniciar un estudio profundo de la fauna por especie, pues los nombres locales se prestan a confusiones, así como es el caso del *frijolillo*, que posiblemente es una viuda negra (*Latrodectus mactans*). Otro ejemplo de ello ocurre con el *cara de niño*, el cual se trata de un seudoescorpión rojo.

para ciertas *anu* y ciertos días de la fiesta. En cambio, la carne de pollo (*kuñu chu'un*) se puede utilizar para alimentar a todas las *anu* durante toda la fiesta.

Los animales, las mariposas y las *anu* en el Día de Muertos

Anteriormente se ha señalado que todos los animales están asociados a los *diyi* (muertos) durante el Día de Muertos, sin embargo, para dar una mayor explicación sobre este fenómeno, se vuelve necesario contextualizarlo con la descripción de la fiesta; además, no todas las familias perciben a los animales como *anu diyi* (alma de muerto).

En este subtema se pondrá un mayor énfasis en la mariposa (*tikuvaa*), ya que todas las personas concuerdan en que éstas son las *anu* de los muertos durante la fiesta en cuestión. La descripción de las mariposas se hará de acuerdo con los datos biológicos disponibles de la región, junto con los datos etnográficos.

Las mariposas y las polillas pertenecen al orden taxonómico de los lepidópteros (Conabio, 2017). Esta clasificación taxonómica no es ajena a las personas de Nundaco, pues ellos llaman a las mariposas diurnas y a las polillas bajo el término mixteco de *tikuvaa* (mariposa).

De acuerdo con la CONAFOR (2013: 86), hay un desconocimiento sobre los lepidópteros en la región Mixteca, pues sólo se han reportado cinco especies de mariposas y aún falta demasiada investigación para determinar las que son endémicas de la región. Tampoco esta publicación menciona cuáles son estas cinco especies, a fin de conocer las características de las mariposas de la Mixteca y de Nundaco.

Los datos etnográficos proporcionados por las personas de Nundaco y del municipio vecino de Ocoatepec señalan que las mariposas *aparecen* en Día de Muertos porque son las *anu* (alma). En contraste, otras personas señalan que las *tikuvaa* llegan quince días antes de la fiesta en cuestión, y en Ocoatepec se dice que aparecen desde septiembre. A pesar de ello, todos concuerdan que los lepidópteros se marchan después del *Kivi Diyi*.

Hay varias dudas sobre estos insectos, pues se desconoce si estas mariposas son migratorias o salen de la crisálida en estas fechas. De acuerdo con los comentarios de las personas, pareciera que se trata de una migración, pues llegaron a mencionar que las mariposas “llegan” y “hacen filas”; otras personas las asocian con la migración de la mariposa monarca. Pero también se dice que “aparecen por arte de magia”. Otra duda es ¿de dónde provienen las *tikuvaa*? Algunos individuos dicen que llegan en “grandes grupos hacia el sur”.²³ Sin embargo, una persona me indicó que provienen del este y se marchan por el oeste, mientras señalaba con sus brazos de noreste a sur.²⁴ Asimismo, algunos relatos muestran de manera implícita que la partida de las *tikuvaa* es hacia el oeste. En oposición, hay quienes señalan que los lepidópteros provienen del panteón.

En resumen, hay cuatro explicaciones sobre la procedencia de las *tikuvaa*: la primera plantea que provienen del este y se desplazan al oeste; la segunda, que van del noreste al

²³ Evaristo Feria, 27-octubre-2009, Centro de Santa Cruz Nundaco.

²⁴ Víctor Bautista, 17-octubre-2017, Nunuma, Santo Tomás Ocoatepec.

sur; la tercera, que provienen del panteón, y la cuarta, que simplemente aparecen. Las primeras dos explicaciones parecen estar relacionadas con los fenómenos de migración, y la tercera, con la idea del panteón como la casa de los muertos (*ve'e diyi*), esto es, las mariposas como *anu diyi* salen del panteón para visitar a sus familiares.

En el trabajo de campo he observado las mariposas en diferentes épocas del año, de julio a mediados de noviembre, es decir, desde el *tiempo savi* al primer mes del *tiempo ndiiko*. En los meses mencionados he visto diferentes especímenes de distintos tamaños y colores. Sin embargo, en octubre y noviembre, la presencia de estos insectos es mayor, particularmente de las mariposas blancas, y, además, en el paisaje aparecen unas larvas con pelos urticantes, conocidas comúnmente como *azotadores negros* (*tikuayoo*). De acuerdo con la gente de Nundaco, estas larvas son características del Día de Muertos y del comienzo del *tiempo ndiiko* (figura 2.15).

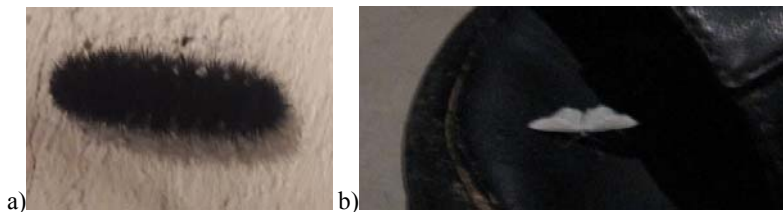
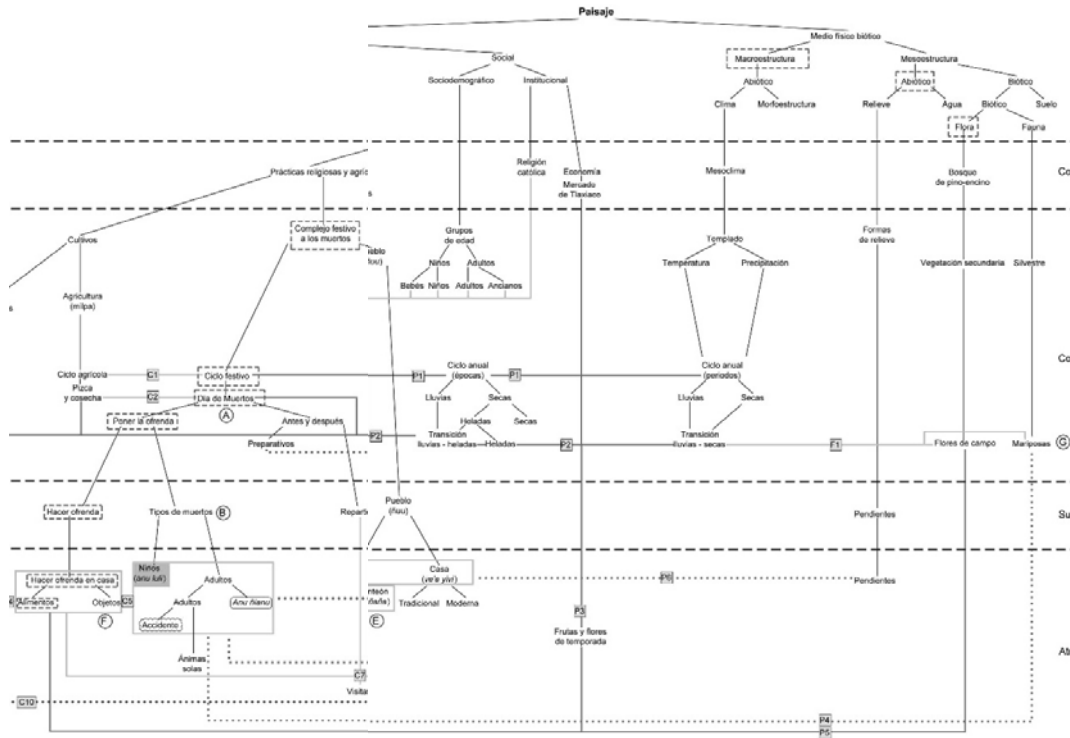


Figura 2.15: a) Azotador negro. b) Mariposa blanca. Ambos son característicos de Día de Muertos y del primer mes de la época de heladas. Fotografías tomadas el 14 de octubre de 2017 y el 31 de octubre de 2009.

Respecto al comportamiento de las mariposas, he notado que en los días de sol vuelan sobre la milpa, en el monte o cerca de las casas. En los días nublados o cuando se oculta el sol, ellas se esconden en la vegetación o en lugares para protegerse del frío y de la lluvia. En las noches, las mariposas se ocultan, mientras que las polillas son atraídas por las luces de las casas y del fogón de la cocina (*ve'e luli*).

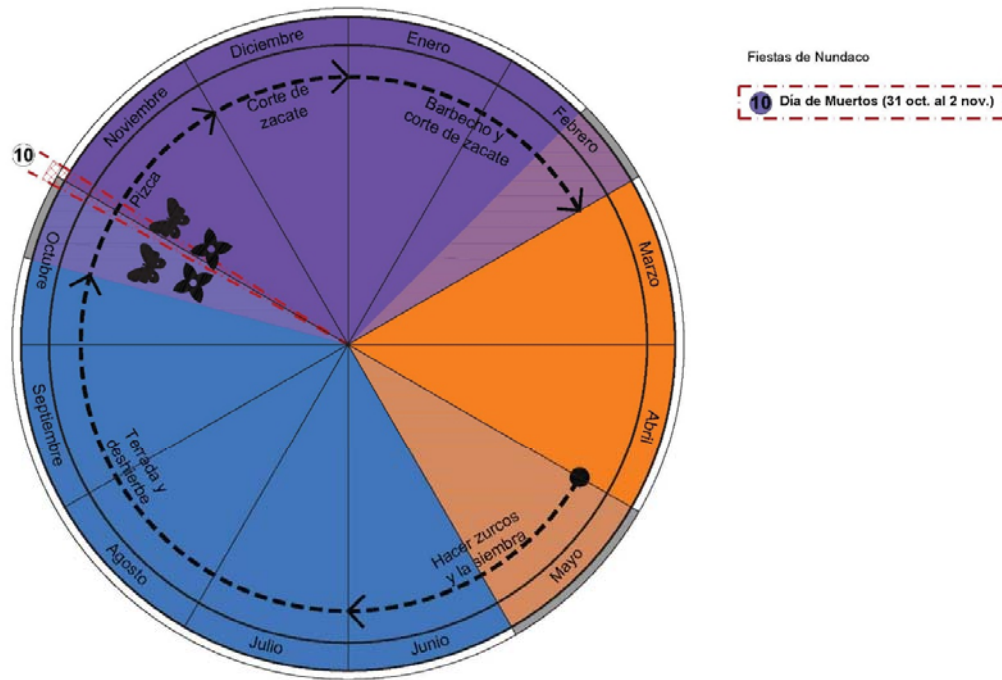
Reflexiones sobre los marcadores temporales del paisaje del Día de Muertos

El Día de Muertos se realiza al final de un momento de incertidumbre o de transición en el ciclo anual, esto es, al final de la época de lluvias o a principio de la época de heladas (seco-frío). Es importante este contexto, pues en el medio físico biótico ocurren diversos fenómenos naturales, como la aparición de las flores de campo y de las mariposas, las cuales son marcadores temporales del paisaje de la fiesta y son importantes. Las flores de campo se usan para la decoración de las ofrendas, y las mariposas son interpretadas como las *anu diyi* (almas de los muertos) (integraciones P1, P2, P4, P5, F1 y G).



Integraciones P1, P2, P4, P5, F1 y G de la figura 1.4 (ecúmeno).

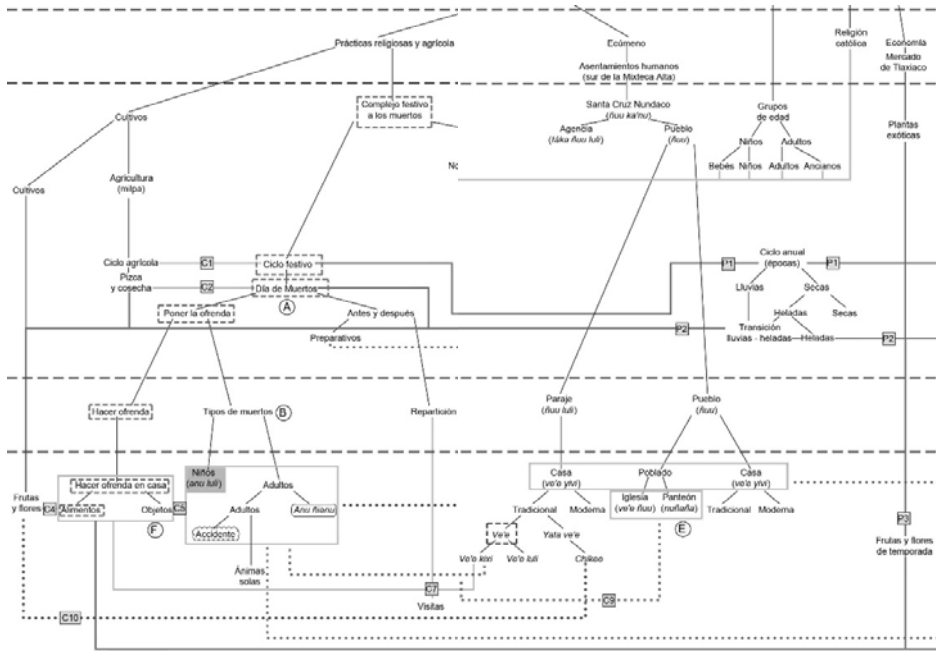
La época de la fiesta se relaciona con la agricultura de la milpa y otros cultivos, ya que en este momento las especies de la milpa y de la casa han madurado y pueden cosecharse. A pesar de ello, la *pisca* del maíz puede ser antes o después de la fiesta. Cabe mencionar que los productos de la siembra se les agregan otros cultivos provenientes del mercado de Tlaxiaco y del *ita chii ve'e* (las flores debajo de la casa), los cuales tienen usos festivos y son parte de los alimentos para los muertos (figura 2.16 e integraciones P1, P2, P3, C1, C2, C4, C5 y C10).



Simbología

- Momento de incertidumbre
- Tiempo ndute o tiempo savi*
Tiempo de agua o de lluvia
- Tiempo yuva o tiempo ndiiko*
Tiempo de helada o frío
- Tiempo jini o tiempo yichi*
Tiempo de calor o seco
- Abundancia de mariposas
- Flores de campo

Figura 2.16: Resumen del ciclo anual, con el ciclo festivo y agrícola. Además, en este esquema se señala la flora y la fauna vinculada con la fiesta del Día de Muertos.



Integraciones P1, P2, P3, C1, C2, C4, C5 y C10 de la figura 1.4 (ecúmeno).

La gente del municipio no relaciona a los muertos con el ciclo agrícola, no obstante, para algunos ancianos, los santos intervienen en algunas épocas del ciclo anual y además se vinculan con la tierra y los cultivos. Todos los muertos y santos dan salud y protección a las personas, lo cual puede ser uno de los tantos motivos para festejar el Día de Muertos.

En este capítulo se vieron algunas características generales de la fauna y de la flora emblemática del *Kivi Diyí*. En los próximos capítulos se integrarán estos componentes del paisaje con la descripción de la fiesta, la casa y su asociación con los tipos de *anu*.

Capítulo 3

La fiesta del Día de Muertos



En este apartado se describirá la fiesta del Día de Muertos de acuerdo con lo que observé en campo y con las entrevistas realizadas a algunas personas del municipio, las cuales fueron adultos (*tee jija* y *ñaa jija*), ancianos (*tee ñianu*, *ñaa ñianu*, *velu ñianu* y *vela ñianu*), niños (*tee luli* y *ñaa luli*),¹ jóvenes (*tee kuachi* y *ñaa kuachi*) y radicados.

El tema se organiza de la siguiente manera: en una primera parte se describirá la cronología y la manera en que se realiza el *Kivi Diyi* (Día de Muerto). Después se centrará en las particularidades más significativas de la fiesta del Día de Muertos en la casa, como son los relatos sobre el Día de Muertos, los animales que se asocian a las almas de los muertos, la ofrenda para los difuntos,² la forma en que se sirven los alimentos en la ofrenda y, por último, las prohibiciones de la fiesta.

1. La fiesta del Día de Muertos (*Kivi Diyi*)

El Día de Muertos es conocido localmente como *Too Santo* o *Kivi Diyi*, en mixteco. Ésta es una de las fiestas más importantes tanto para los habitantes de Nundaco como para los radicados. La festividad atrae a una gran parte de estos últimos a Nundaco, para que convivan con la familia (*ta'a ñati*) y visiten las tumbas de los familiares muertos (*diyi ta'a ñati*). Además, en ocasiones, los muertos (*anu diyi*) exigen a sus familiares vivos que los alimenten y los visiten.

Para muchas personas, este día es una buena oportunidad para reunirse y *convivir* con sus familiares y con los muertos. Los niños y adultos reconocen este hecho. Una señora me dijo: “El *Too Santo* es la comida para reunir a las familias”. La mayoría de las personas de Nundaco hacen todo lo posible para ofrecer los mejores alimentos a sus difuntos, pues es importante mantenerlos contentos como señal de respeto y cariño, pero también para evitar daños causados por las almas (*anu diyi*).

El *Kivi Diyi* es la fiesta más importante enfocada a los muertos en Nundaco, pero no es la única, ya que en otros contextos algunas personas organizan misas para recordar el cumpleaños o el aniversario del fallecimiento de algún familiar cercano (*ta'a ve'e* o *ta'a ñati*). Otras celebraciones dedicadas a las *anu diyi* (almas de los muertos) son las fiestas a los santos patronos, en las cuales se conmemora el aniversario de su fallecimiento (a excepción de la Virgen María y el Niño Dios).³ El *Kivi Diyi* festeja a todos los muertos del municipio y, a la vez, cada familia celebra a sus familiares cercanos difuntos (*diyi ta'a ñati*).

¹ De acuerdo con Vicky Pérez y Esther Pérez, las edades de las personas obedecen a los acontecimientos de la vida y a cierta cantidad de años. La edad de los bebés (*ñee*) corresponde desde el nacimiento hasta los dos años; la de los niños (*tee luli* y *ñaa luli*), de los dos a los cinco o siete años; de los jóvenes (*tee kuachi* y *ñaa kuachi*), de los ocho a los quince años o hasta el matrimonio; después del casamiento, se les llama adultos maduros (*tee jija* y *ñaa jija*), que van de los veinte a los cuarenta años o hasta que el individuo tenga nietos; los individuos con nietos son llamados ancianos (*tee ñianu* o *ñaa ñianu*), y los mayores de setenta u ochenta años, personas grandes (*velu ñianu* o *vela ñianu*).

² Se entiende por ofrenda del Día de Muertos a los alimentos y los objetos que se ofrecen a los difuntos y a los santos durante los días de la fiesta y días posteriores.

³ Vicky Pérez señala que además del *Kivi Diyi* hay otras celebraciones para los muertos, como son sus cumpleaños y el aniversario de su fallecimiento. Para estas celebraciones, los familiares del difunto realizan una misa. Además, llama la atención la celebración del aniversario del fallecimiento, pues estas mismas se realizan para la mayoría de los santos del municipio.

Muchas personas de Nundaco consideran que la fiesta inicia al mediodía del 31 de octubre y termina al mediodía del 2 de noviembre; sin embargo, otras personas (ancianos y mayores de cincuenta años) dicen que los muertos continúan unos días más en este mundo, como es el caso de las *almas perdidas* (muertos por accidente) y de las *ánimas solas*. A continuación, se muestran de manera general las actividades de la fiesta (tabla 3.1).

Fecha	Actividades de los vivos	Actividades de los muertos
Últimas dos semanas de octubre	Organización para tequio de limpieza	x
Penúltimo o último domingo de octubre	Tequio de limpieza del panteón	x
Última semana de octubre	Actividades relacionadas a la fiesta en las escuelas	x
30 de octubre	Colocación de la ofrenda y matanza de animales	x
Mañana del 31 de octubre	Preparación de la comida y la ofrenda	x
Mediodía del 31 de octubre	Servir la comida (<i>kusama diyi</i>) en la ofrenda	Llegan los <i>anu luli</i> a la <i>ve'e</i>
Noche del 31 de octubre	Servir la cena (<i>kuxini diyi</i>) en la ofrenda	Cenan y duermen los <i>anu luli</i> en la casa del anfitrión
Mañana del 1 de noviembre	Servir el desayuno (<i>kasini diyi</i>) en la ofrenda	Desayunan los <i>anu luli</i>
Mediodía del 1 de noviembre	Servir la comida (<i>kusama diyi</i>) en la ofrenda y terminar de decorar la ofrenda	Comen los <i>anu luli</i> y se retiran para cuidar su casa. Llegan las <i>anu ñianu</i> y comen en la <i>ve'e</i>
Noche del 1 de noviembre	Los rezadores oran, cantan y bendicen el altar. Las mujeres preparan pozole para el día siguiente. Hombres y mujeres preparan los bultos y canastas para que se los lleven los muertos	Cenan y duermen las <i>anu ñianu</i> en la casa del anfitrión
Mañana del 2 de noviembre	Servir el desayuno (<i>kasini diyi</i>) en la ofrenda	desayunan las <i>anu ñianu</i>
Mediodía del 2 de noviembre	Servir la comida (<i>kusama diyi</i>) en la ofrenda y el almuerzo con los familiares cercanos	Comen las <i>anu ñianu</i>
Tarde del 2 de noviembre	Los vivos acompañan a los muertos al panteón	Las <i>anu ñianu</i> se retiran en compañía de sus familiares vivos al panteón
Tarde del 2 de noviembre	Visitas y repartición de la ofrenda a amigos, familiares y compadres	Las <i>anu ñianu</i> comparten sus alimentos
3 de noviembre	Visitas y repartición de la ofrenda a amigos, familiares y compadres	Las almas solas y los muertos por accidente se alimentan de la ofrenda
4 de noviembre	Visitas y repartición de la ofrenda a amigos, familiares y compadres	Las almas solas y los muertos por accidente se alimentan de la ofrenda
Fecha variable	Retiro de la ofrenda	Se desconoce cuándo se retiran las almas solas y los muertos por accidente

Tabla 3.1: Actividades relacionadas con la fiesta. La *x* indica que se desconocen las actividades de los muertos en ese momento.

De manera sintética el *Kivi Diyi* se realiza de la siguiente manera: la fiesta y parte de los preparativos son realizados principalmente durante el 31 de octubre al 2 de noviembre por lo integrantes del grupo doméstico (*ta'a ve'e*) en sus respectivas casas (*ve'e*), sitio donde se prepara la ofrenda con sus respectivos alimentos. No obstante, la participación comunitaria (del *ñuu*) ocurre antes de la fiesta y el 2 de noviembre en el panteón, en la iglesia y en las escuelas. El panteón es limpiado una o dos semanas antes de la festividad y, posteriormente, la gente visita este espacio en el 2 de noviembre. La iglesia es el espacio donde se realiza la misa del 2 de noviembre. En contraste, los niños y jóvenes de

la escuela hacen ofrendas colectivas y demostrativas días antes del Día de Muertos. Al finalizar la fiesta, los integrantes del *ta'a ñati* (la familia cercana) y entre compadres se visitan entre sí en sus respectivas casas y se reparten la ofrenda. Vale la pena aclarar que más adelante se describirá en detalle la cronología de la fiesta.

Es importante recordar que las almas (*anu*), de acuerdo con los pobladores de Nundaco, tienen varias maneras de manifestarse durante la fiesta. A veces son transparentes, inodoras e intocables; en otras ocasiones, aparecen como fantasmas y en los sueños. Además, para el caso de la fiesta se dice que los animales y las mariposas (*tikuva*) son las almas, pero esto se detallará más adelante.

Durante la fiesta, se dice que las almas se alimentan del aroma de la comida (*xiko ndeyu*) y del sabor de los alimentos (Vicky Pérez y Éricka Feria, comunicación personal). Después del *Kivi Diyi*, la gente que consumió los alimentos de la ofrenda afirma que los muertos se llevaron el sabor de los alimentos.⁴

Según la gente de Nundaco, los muertos se llevan los objetos de la ofrenda. Para ello, es importante que los artefactos empleados para la ofrenda sean nuevos, pero a veces la situación económica de la familia no lo permite y se usan las cosas más bonitas de la casa (*ve'e*) para que los difuntos se las lleven, las estrenen y las usen en la otra vida. Lo mismo ocurre en la casa de la curandera Anatolia, de Nunuma (municipio de Ocotepéc), quien me explicó: “Los muertos se llevan las cosas, pues así dicen los abuelitos de antes”, esto quiere decir que los antepasados también pensaban lo mismo.⁵

Los preparativos para la fiesta del Día de Muertos

Los preparativos para el *Kivi Diyi* son muy diversos y ocurren en diferentes espacios, tales como la casa (*ve'e*), el panteón (*nuñaña*) y las escuelas (*ve'e skua*). Algunas de estas actividades son simultáneas, mientras que otras no tienen cronología definida, pero cada acción tiene un determinado momento. Puede ser un problema cuando ciertas prácticas se realizan fuera del contexto adecuado o no en el momento preciso que contempla el calendario ritual. Posiblemente, porque las almas toman esto como una agresión. En otros casos, una acción ritual fuera de contexto adecuado simplemente carece de sentido.

Cabe destacar que en estos días se pueden observar las mariposas en el campo que vuelan por la milpa y cerca de las casas. Además, existe una discusión sobre la aparición de estos insectos, ya que Evaristo Feria dice que las mariposas (*tikuva*) llegan quince días antes de la fiesta del Día de Muertos.⁶ Él me explicó que aparecen “las mariposas en grandes

⁴ En las investigaciones de Moedano (1961: 32-52) se menciona cómo en algunas comunidades indígenas se reconoce la manera en que los alimentos de la ofrenda suelen perder el sabor después de la fiesta. También señala que hay otros lugares donde los alimentos se vuelven aún más deliciosos, porque los muertos vertieron la sal del otro mundo en los alimentos.

⁵ Lorente (2011: 100-101) observó una situación semejante en los nahuas de Texcoco, pues ellos también emplean objetos nuevos en sus ofrendas para que los seres sobrenaturales puedan llevarse sus *esencias*, las que se vinculan con el *aroma* para el caso de las plantas; en cambio, los objetos usados están cargados del espíritu de las personas. Sin embargo, en Nundaco no es tan clara la forma en que los muertos se llevan los objetos, pues los pobladores desconocen si las *anu diyi* se llevan el *anu* (alma) o el *aroma* (*xiko*) de los objetos.

⁶ De acuerdo con Gabriel Santiago, anteriormente los preparativos para la fiesta del Día de Muertos (*Kivi Diyi*) iniciaban “dos semanas” antes del 31 de octubre, cuando se comenzaban a “bendecir los altares de las casas”, posiblemente “pocos aún lo hagan” (comunicación personal, 11 de enero, 2017. Santa Cruz Nundaco). Sin embargo, esta afirmación no concuerda con las explicaciones de los demás habitantes.

grupos hacia el sur y algunas hacen paradas aquí” (comunicación personal, 27 de octubre, 2009. Santa Cruz Nundaco), es decir, en Nundaco. En cambio, para otras personas, las mariposas llegan el 31 de octubre y se van el 2 de noviembre; mientras que otros opinan que las *tikuvaa* se “quedarán en el municipio hasta el 3 de noviembre”.⁷ En el municipio de Ocoatepec, Víctor Bautista me dijo que las mariposas vienen desde septiembre y se marchan unos días después del Día de Muertos; además, que éstas llegan desde el este y se marchan por el oeste, es decir siguen el curso del sol.⁸

La limpieza del panteón

Para el último domingo del mes de octubre se realiza un *tequio general*,⁹ es decir, se reúnen todos los habitantes de Nundaco para realizar un trabajo colectivo; para esta actividad participa algún miembro de todas las familias (*ta'a ve'e*) del *ñuu ka'nu* (municipio). Esta labor es conocida como la *limpieza del panteón* y, como su nombre lo dice, es para podar el pasto (plantas de la familia *poacea*) del panteón y quitar las hierbas que crecen en las lápidas. Esta actividad tiene como fin mantener a los “muertos contentos”, pues hay que recordar que las lápidas o bóvedas son las casas de los muertos (*ve'e diyi*) y, por tanto, deben limpiarse.¹⁰

La semana correspondiente al último o penúltimo domingo de octubre, los organizadores (autoridades municipales o personas con un cargo) avisan constantemente a todos sobre la limpieza del panteón, casi siempre por medio de comunicados por los altavoces de la cabecera municipal. Además, se da aviso en los *ñuu luli* (parajes) y en las *táka ñuu luli* (agencias) que componen el municipio (*ñuu ka'nu*). En esta actividad no participan los habitantes de San Isidro Vista Hermosa, pues ellos tienen su propio panteón.

Un día antes de la limpieza, los organizadores dividen el panteón en *tramos* o partes para ser limpiados. Las demarcaciones de estos tramos son señaladas por líneas de cal que van de sur a norte a cada 10 m aproximadamente (figuras 3.1 y 3.2). Cada zona será limpiada por un *ñuu luli* o un *táka ñuu luli* del municipio.

⁷ Muchas personas opinan que las mariposas llegan al mediodía del 31 de octubre y se marchan al mediodía del 2 de noviembre; otras personas, que se marchan unos días después de la fiesta.

⁸ Cuando Víctor narra el camino de las mariposas, señala con su brazo una trayectoria de norte a sur, pero él dice que es de este a oeste.

⁹ Cuando el último domingo de octubre está muy próximo al 31 de octubre, a menos de tres o cuatro días, la gente decide realizar el *tequio de limpieza* de las tumbas un domingo anterior, es decir, para estos casos se realiza la limpieza dos domingos antes del 31 de octubre (Natalia Santiago, explicación dada en presencia de su madre, 27 de octubre, de 2016. Centro, Santa Cruz Nundaco).

¹⁰ Se puede pensar que limpiar la bóveda representa limpiar la casa del muerto, ya que hay personas que consideran las bóvedas del panteón como las casas de los muertos.

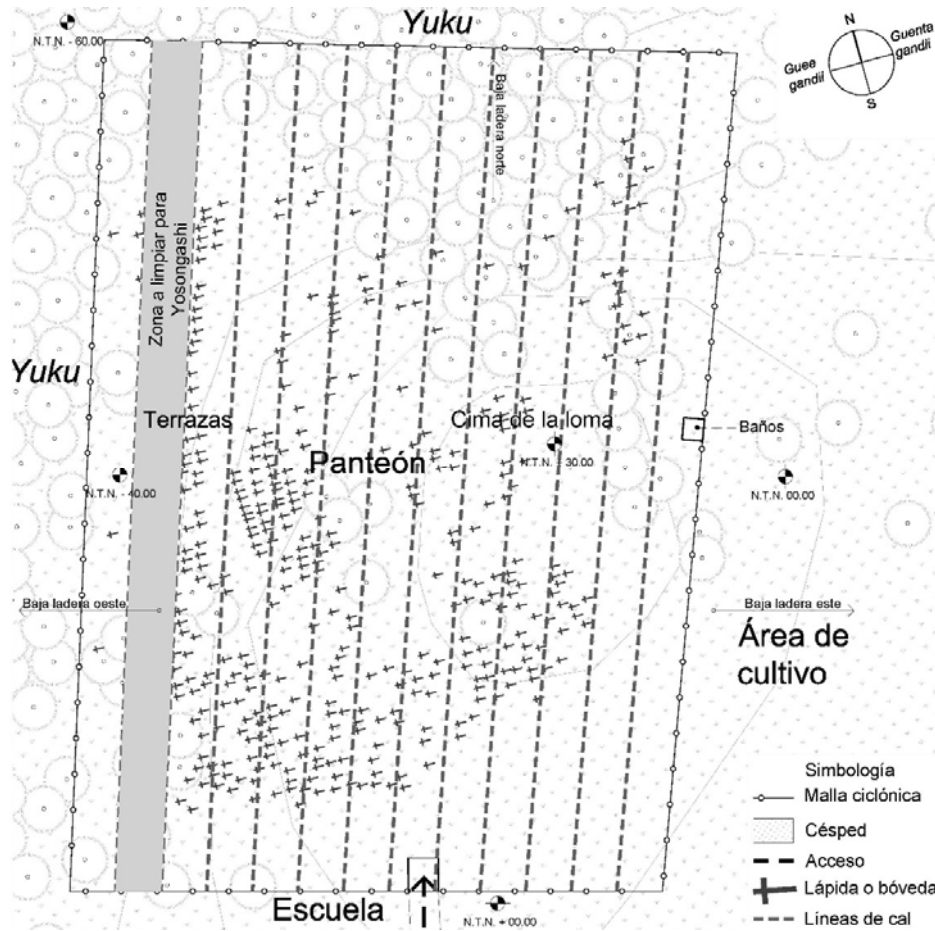


Figura 3.1: Esquema de repartición de las zonas a limpiar para cada *ñuu luli* y *táka ñuu luli*. En este dibujo sólo se marcó la zona correspondiente a Yosongashi para 2017. Cabe mencionar que las zonas van cambiando año con año para cada paraje o agencia.



Figura 3.2: a) Línea de cal que delimita el área de trabajo por *ñuu luli*. b) Fotografía del panteón antes de la limpieza. Fotografías tomadas el 22 de octubre de 2017.

El *tequio de limpieza* del panteón tiene dos momentos: el primero corresponde a la limpieza por tramo; el segundo, a la limpieza de cada bóveda o lápida. El primero tiene un carácter comunitario entre el individuo y su *ñuu luli* o *táka ñuu luli*; mientras que el segundo es de carácter familiar, pues cada individuo limpia la bóveda de su familia cercana fallecida.

En la mañana del último o penúltimo domingo, la gente acude al panteón y es recibida por los organizadores, quienes son los que indican a cada persona cuál es su tramo a limpiar, según su paraje, colonia (*ñuu luli*) o agencia (*táka ñuu luli*) de procedencia. En

este primer momento, los asistentes se reúnen con sus vecinos del *ñuu luli* o del *táka ñuu luli* sin decirse ninguna palabra, pues saben perfectamente qué hacer, esto quiere decir que las personas no requieren instrucciones para hacer su labor. Los hombres llevan un machete para cortar los arbustos o traen un *mosquitero* (desbrozadora) para cortar el césped; en cambio, las mujeres llevan un rastrillo para barrer y recoger los residuos. Cuando los hombres terminan con sus labores, ayudan a las mujeres con la recolección de residuos y los tiran en la parte baja del panteón. Al finalizar esta primera parte, otros organizadores del evento ofrecen refrescos y agua a los asistentes.

Al concluir la limpieza por tramo, los asistentes de cada *ñuu luli* se dispersan, pues cada individuo debe limpiar ahora las bóvedas de sus familiares cercanos fallecidos. Durante esta segunda parte, hay una repartición de trabajo por sexos, o, en caso de que asista un miembro del *ta'a ve'e*, le corresponde hacer todas las labores. Por lo general, he observado que las mujeres limpian encima de las bóvedas, mientras que los hombres cortan el pasto con un machete alrededor de la lápida de sus familiares difuntos (figura 3.3). Algunos dicen que esta limpieza no tiene ningún significado, no obstante, Vicky Pérez dice que se limpia la *ve'e diyi*.

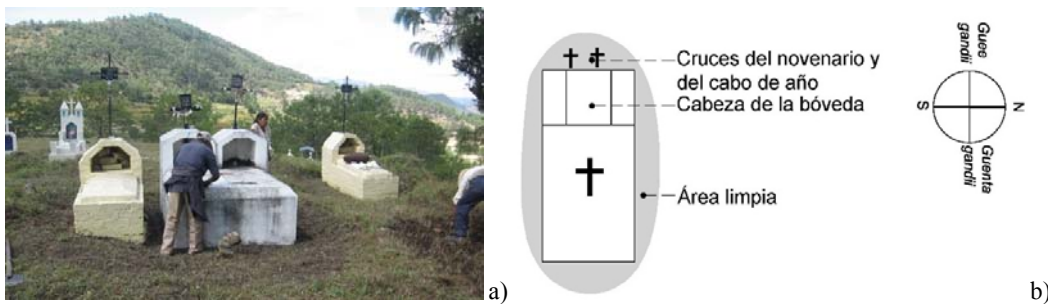


Figura 3.3: a) Don Serafín limpia las bóvedas de sus familiares. b) Esquema de limpieza. Fotografía tomada el 25 de octubre de 2009.

Los preparativos en otros espacios

En el pueblo y en el hogar se prepararán para recibir a las almas de los muertos (*anu diyi*) durante la última semana de octubre. Vicky Pérez (comunicación personal, 2017. Ciudad de México) comenta que, anteriormente, “los niños preparaban y colocaban una ofrenda (*nunna diyi*) atrás de la iglesia (*yata ve'e ñuu*)” de la cabecera municipal. En la actualidad, los niños y los jóvenes de las escuelas de Nundaco colocan varias ofrendas en el palacio municipal; de hecho, cada institución educativa (primaria, telesecundaria y media superior) monta su propia ofrenda. Éstas son puestas unos días antes de la fiesta o el 31 de octubre. Sin embargo, en 2016 no se colocaron ofrendas en dicho sitio y fueron puestas dentro de las aulas de la primaria y de la telesecundaria (figura 3.4).



Figura 3.4: a) Ofrenda tradicional de Nundaco de acuerdo con los jóvenes del 2° B de la telesecundaria. b) y c) Ofrendas colocadas en el palacio municipal. Foto *a* tomada el 28 de octubre de 2016; fotos *b* y *c*, el 1 de noviembre de 2017.

En las aulas, los profesores les piden a los niños que elaboren calaveritas literarias e investiguen sobre la fiesta de su pueblo. Esta situación es interesante porque promueve los valores del *Kivi Diyi* y se rechaza el Halloween, ya que la mayoría de los maestros considera necesario que los niños conozcan sus costumbres y las tradiciones de su pueblo. Aunque algunos niños conocen el Halloween, no lo practican y las calaveritas literarias únicamente se elaboran en las aulas.

A las personas que desempeñan algún *cargo* durante estas fechas, les corresponde adornar la entrada del panteón para *recibir las almas*. La decoración es semejante al arco de la ofrenda, en algunos casos se trata de un semicírculo o un marco cuadrangular con flores de cempasúchil empotrado en la fachada de la entrada (figura 3.5).



Figura 3.5: Decoración de la entrada del panteón. Fotografía tomada el 31 de octubre de 2009.

A pocos días de la fiesta, algunas familias (*ta'a ve'e*) limpian el patio (*chikee*) de la *ve'e* para recibir las almas (*anu diyi*), pues la casa debe estar *limpia* para su llegada. Dicha labor consiste en cortar y retirar las hierbas que crecieron en el *chikee* y quitar los objetos de este espacio. Este trabajo puede ser realizado por los hombres y las mujeres. La limpieza de la casa es muy importante porque es un aspecto que se resaltó en el discurso de la telesecundaria de Nundaco.

El 30 de octubre es el último día para matar animales con el objetivo de preparar los alimentos en la casa, pues en los días de la fiesta no se puede realizar esta actividad, ya que es considerado *malo* y, además, todos los animales, más las mariposas (*tikuva*), son considerados las almas de los muertos (*anu diyi*). A pesar de esto, existe la necesidad de preparar alimentos con carne de pollo, res, borrego, guajolote o cerdo, ya que es muy importante mantener a los *anu diyi* contentos.

Para el 30 de octubre, algunas *ta'a ve'e* comienzan a preparar parte de la ofrenda, o al menos colocan las veladoras y las flores. La ofrenda es puesta en el altar de la *ve'e kixi* (casa para dormir) o en algunos casos en la *ve'e santo* (casa del santo), esto depende si la familia cuenta con el segundo espacio.

En los últimos días de octubre, las mujeres preparan los totopos¹¹ en la *ve'e luli* (cocina) de su *ve'e*. Esto con el fin de que “las almas se los lleven comiendo” cuando se marchen en los próximos días. Este alimento se coloca en la ofrenda y es una comida muy característica de la fiesta e ideal para los viajes largos, pues a los muertos les dura por mucho tiempo.

La llegada de los angelitos (*anu luli*) en el 31 de octubre

Cuando le contaba a Luz Santiago que debía irme porque no había cambiado la comida de mi ofrenda desde el día anterior, ella se rio y me dijo:

Luz: Tus angelitos deben estar ayunando todavía.

Yo: No tengo angelitos.

Luz: No importa, aunque no tengas angelitos, ellos llegarán a tu casa, porque a veces los muertos se cansan y no llegan a la casa de sus familias, así que pueden pasar a tu casa a comer (comunicación personal, 31 de octubre, 2017. Santa Cruz Nundaco).

Al mediodía del 31 de octubre llegan los angelitos (*anu luli*), es decir, los niños y bebés que murieron.¹² Las familias del pueblo que han tenido algún niño fallecido están comprometidas en poner la ofrenda ese día. Los *anu luli* pueden ir a las casas donde jugaban y donde les agradaba estar. Si el anfitrión cambia de residencia, “las almas siempre sabrán dónde viven sus familiares” y los visitarán en la fiesta. También ocurre que, como comentaba Luz Santiago, los muertos pueden cansarse en el camino y pasar a comer a otras casas, por ello es recomendable poner la ofrenda para cualquiera de los casos mencionados.

Como se dijo anteriormente, los muertos (*anu diyi*) que aún no cumplen el año “se quedarán cuidando la casa de los muertos anteriores”,¹³ a ellos también se les puede poner

¹¹ Los totopos son tortillas secas hechas con maíz blanco y tienen un diámetro de 30 cm.

¹² Anteriormente, muchas familias solían tener niños fallecidos, pero esto ha cambiado, pues los programas de salud pública han evitado la muerte de la población desde una edad temprana.

¹³ Algunos mencionan que los muertos deben cuidar el panteón, es decir, la casa del muerto. Un niño de secundaria explicó: “Los muertos anteriores cuidan la casa para que no entren los demonios”. En otro caso, se ha mencionado que los muertos deben “cuidar la casa de la reina”.

alimentos para que “los muertos anteriores se los entreguen”, es decir, las almas que asisten a las casas recogen los alimentos y se los llevan a las que no pudieron asistir.

Desde muy temprano continúan los preparativos para la ofrenda. Por lo general, los hombres viajan a la ciudad de Tlaxiaco desde las 6:30 a. m. para ir al tianguis¹⁴ a comprar frutas,¹⁵ flores, refrescos, copal, veladoras, cervezas, aguardiente, carne y otros alimentos que serán consumidos durante la fiesta.

Las mujeres se quedan en la casa (*ve'e*) para preparar la comida que se destinará a los muertos en la *ve'e luli* o en el *chikee*. En los casos donde no hay hombres en el hogar o que migraron hacia otras partes, la mujer se ocupará de todas las tareas para la preparación de la ofrenda.

Las mujeres se levantan desde las 5:00 o 6:00 a. m. para hacer las tortillas y más tarde cocinan los alimentos en la cocina para la ofrenda de la *ve'e kixi* o la *ve'e santo*. Es importante destacar que este día es conocido localmente como Día de Vigilia, pues se dice que los angelitos “no comen chile ni carne” (Eucario Pérez, comunicación personal, 24 de octubre, 2017. Centro, Santa Cruz Nundaco). A los angelitos (*anu luli*) se les preparan alimentos al gusto, comida poco picante, como arroz, sopa, caldo de pollo, frutas y atole. Sin embargo, he observado ofrendas que van desde alimentos sin chile, con poco chile y a veces hasta con pollo en este día.¹⁶

Durante la preparación de los alimentos, las cocineras no pueden probar éstos, pues hacerlo provocaría que se les caigan los dientes, y además a los muertos se les sirve primero la comida. A pesar de ello, he observado que las mujeres cocinan y prueban la comida para asegurar un buen sabor.

Los hombres regresan a sus casas (*ve'e*) con las cosas para la ofrenda antes del mediodía e inmediatamente la familia de la casa (*ta'a ve'e*) se organiza para poner las flores de cempasúchil (*ita kua*) y de campo,¹⁷ el vaso de agua, las frutas, las veladoras, los tenates (canastos) con tortillas, los panes y el arco. En cambio, la comida (*kusama*) para los angelitos se ofrece antes del mediodía o a más tardar a las 2:00 p. m.

Los adornos de la ofrenda se colocan desde la mañana del 31 de octubre, pero algunas familias lo hacen en la noche de ese mismo día o a más tardar en la tarde del 1 de noviembre (figura 3.6). Asimismo, he observado que algunas familias adornan parte de la ofrenda en la mañana del 31 de octubre y terminan en esa misma noche o en la mañana del día siguiente. Un señor de Nundaco me explicó que la decoración debe concluirse antes del mediodía del 1 de noviembre, pues a esa hora llegan las *anu ñianu* a la casa y la decoración es para recibirlas.

¹⁴ Es bien conocido que el Sábado de Plaza de Tlaxiaco es uno de los tianguis tradicionales de la región desde épocas prehispánicas (Méndez Aquino, 1985: 35-37), por lo que, para el 31 de octubre (sin importar el día de la semana), se pone dicho tianguis a fin de surtir alimentos para las ofrendas de los pueblos vecinos.

¹⁵ Se compran frutas verdes o aún por madurar, porque éstas serán consumidas en días posteriores a la fiesta.

¹⁶ He observado en campo que, cuando se habla de *carne*, se hace referencia a la carne roja, y, al parecer, se excluye el pollo.

¹⁷ Las flores de campo son llamadas en Nundaco *ita kuiji* (flor blanca) e *ita di'i* (flor morada); esta última también es llamada *ita diyi* (flor de muerto).



Figura 3.6: Ofrenda en la casa del santo (*ve'e santo*) de la familia Feria. a) Tarde del 31 de octubre de 2017. b) Mañana del 1 de noviembre de 2017. c) Noche del 1 de noviembre de 2017. Nótese el cambio de la decoración de la ofrenda conforme transcurre la fiesta.

La comida se sirve al mediodía o más tardar a las 2:00 p. m. en la ofrenda de la *ve'e kixi* o la *ve'e santo*. Cuando se sirven los alimentos, se realizan diversas actividades, tales como prender cohetes, prender copal, y, como se dijo anteriormente, primero se pone la comida en la ofrenda y después se sirve a los integrantes vivos de la casa. A veces, los vivos y los muertos se alimentan a las mismas horas, cuyo acto es interpretado como la *convivencia* entre los vivos y los *diyi* (muertos). Después de servir cada alimento, se deja abierta la puerta (*vi'e*) de la *ve'e kixi* o la *ve'e santo* para que el muerto pueda pasar a comer los alimentos de la ofrenda.¹⁸ En cambio, los integrantes vivos de la casa comen en la *ve'e luli*. Tanto los vivos como los muertos disfrutan del mismo guiso recién preparado, pero los vivos no pueden comer los alimentos colocados en la ofrenda en ese momento, pues “se les caerían los dientes”. La comida de la ofrenda será consumida después del mediodía del 2 de noviembre.

Vale la pena mencionar que el 31 de octubre de 2017 se realizó una *comparsa*, es decir, los niños de la primaria y los jóvenes de la telesecundaria y de la media superior hicieron un desfile en la cabecera municipal. Ellos se disfrazaron y recorrieron las calles de la cabecera municipal de Nundaco. Además, explicaron y colocaron sus ofrendas en el palacio municipal. Es la primera vez que se realiza esta actividad y se desconocen las razones por las que se llevó a cabo.

Regresando a las actividades de la casa, después del mediodía y lo que resta de la tarde, las personas pueden disfrutar de un poco de ocio, pues muchas familias no trabajan durante la fiesta. Aun así, a lo largo del día se hacen las labores domésticas, como mantener limpia la casa y cocinar para los difuntos.

Desde la mañana y a lo largo del día, los *radicados* llegan a la casa. Algunos vienen desde la Ciudad de México o de otros estados de la República para pasar el Día de Muertos con sus familiares de Nundaco. En muchas ocasiones, las casas (*ve'e*) de los abuelos (*tata ñianu*) se llenan de hijos y nietos.

Algunas personas dicen que en este día aparecen las mariposas pequeñas (*tikuvaa luli*), las cuales son los angelitos (*anu luli*). Además, la casa está repleta de otros animales que algunas familias consideran almas.

En la tarde, se vuelve a preparar más comida para la familia y los *anu luli*. Esto rompe de cierto modo con lo cotidiano, pues las cenas (*kuxini*) suelen ser en el anochecer (6:00-

¹⁸ Natalia Santiago señala que se deja abierta la puerta de la *ve'e kixi* o la *ve'e santo* para que el alma pueda pasar por sus alimentos, “pero no muy abierta, ya que los perros pueden comerse la ofrenda” (comunicación personal, 27 de octubre, 2017. Santa Cruz Nundaco).

7:00 p. m.), pero, en el caso de esta fiesta, pueden hacerse más noche y en algunas ocasiones incluso hasta las 10:00 p. m.

En la noche, se cambia el plato anterior de la ofrenda por otro con alimentos recién preparados. En todas las ocasiones, los muertos comen en la *ve'e kixi*, mientras que los vivos cenan y conviven en la *ve'e luli*. Este momento es complejo, ya que no hay que olvidar que los insectos y los animales domésticos están por toda la casa (*ve'e*) en todo momento, por tanto, las almas de los pequeños (*anu luli*) están cerca de los vivos.

Todos los habitantes de la casa duermen después de la cena. Las visitas dormirán en otras casas (*ve'e*), en la *ve'e santo* o en la *ve'e kixi* de los anfitriones. En tanto, los *anu luli* “pasan la noche [con los habitantes de] la casa” (*ve'e*). Aunque la gente no lo dice, hay sospechas de dónde pasan la noche las *anu*, pues en algunas familias compran petates nuevos para esta ocasión y los ponen en la *ve'e kixi* o la *ve'e santo* cerca de la ofrenda (*nunna diyi*).¹⁹ En una ocasión observé cómo doña Josefina, de Yustella, colocó el petate enfrente de la ofrenda y lo extendió en la *ve'e santo*.

En la mañana del 1 de noviembre, se prepara atole de masa para colocarlo en la ofrenda, ya que este alimento es el desayuno (*kasini*) de los angelitos (*anu luli*). En esta ocasión, la familia (*ta'a ve'e*) sólo agrega la nueva comida a la ofrenda y no se retiran los alimentos de la noche anterior. Adicionalmente, las mujeres vuelven a hacer más comida para el almuerzo (*kusama*) de los angelitos (*anu luli*) y de las almas de los adultos (*anu ñianu*). Cabe mencionar que Luz Santiago (comunicación personal, 1 de noviembre, 2016. Plan de San Antonio, Santa Cruz Nundaco) me comentó que los niños y los adultos comparten los alimentos del almuerzo (*kusama*).

Lo que resta de la mañana, la familia de la casa coloca bebidas alcohólicas, refrescos, cigarros; además, termina de decorar la ofrenda (*nunna diyi*) para recibir a las almas grandes (*anu ñianu*), pues estos alimentos y objetos son del gusto de este tipo de almas.

El alimento para el almuerzo (*kusama*) del 1 de noviembre puede ser picoso y al gusto de las *anu ñianu*; a diferencia de los *anu luli*, a las almas grandes les gusta lo picoso. Vale la pena destacar que estos intereses culinarios son los mismos para adultos y niños vivos, respectivamente, pues a los primeros les encantan lo picante, y a los segundos, los dulces y las comidas no picosas.

1 de noviembre, la llegada de las almas grandes (*anu ñianu*)

Los *anu luli* se marchan y llegan los adultos al mediodía del 1 de noviembre a la casa de sus parientes. Los niños fallecidos regresan a su mundo para “cuidar la casa [*ve'e diyi*]”. Esta afirmación es interesante, pues se desconoce por qué los *diyi* cuidan su casa. Una niña de la telesecundaria explicó que los muertos que no asisten a la fiesta “cuidan el cielo para que no entren los demonios”. En contraste, Vicky Pérez menciona que los angelitos regresan para cuidar “la casa de la reina”, pero sobre dicha reina se sabe poco.²⁰

¹⁹ El petate es un textil de palma que se usa para dormir sobre él.

²⁰ En la narrativa de Jicaltepec, en la Mixteca de la Costa, se hace mención de una *reina* (señora Nueve Yerba) en el Lugar de los Muertos, quien otorga dones y riquezas a cambio del alma (Cruz Ortiz, 1998: 36-39). Es posible que se trate de la reina que menciona Vicky Pérez.

Los *anu luli* regresan a cuidar su casa y esto mismo sucede con las mariposas pequeñas (*tikuvaa luli*), pues algunas personas explican que éstas se van a sus casas y, a su vez, en el paisaje aparecen las mariposas grandes (*tikuvaa*), que son consideradas las *anu ñianu*.

Entre las 10:00 a. m. o al mediodía, la familia de la casa vuelve a cambiar los platos (*kusama*) de la ofrenda. Los alimentos indicados son para el consumo de los *anu luli* y las *anu ñianu*. En ese momento, los habitantes de la casa también comen en la *ve'e luli* o en el *chikee*. Este espacio donde comen los vivos depende de la cantidad de familiares que asistan a la casa, pues a un mayor número de invitados (más de diez personas) es recomendable comer en el *chikee*, mientras que a un menor número, en la *ve'e luli*.

La familia de la casa y sus invitados comen, conversan y ríen durante el almuerzo (*kusama*) del 1 de noviembre en la *ve'e luli* o el *chikee*, en tanto que los niños juegan, brincan, gritan y a veces se sientan a comer. Al finalizar el almuerzo, los adultos se organizan para planear la comida del 2 de noviembre.

Lo que resta del día, todos los integrantes de la *ve'e* dedican su tiempo para preparar la comida del 2 de noviembre. Los hombres van a la ciudad de Tlaxiaco a comprar las cosas que hagan falta para la comida, y las mujeres vuelven a cocinar más alimentos y más tortillas.

En la tarde, las mujeres preparan la cena (*kuxini*) de las almas (*anu ñianu*). A partir de esta ocasión, los alimentos son más condimentados, como es el caso del mole de olla, el caldo de res, los tamales y el chicharrón en salsa. Cada alimento es al gusto del difunto. Asimismo, la cena para vivos y muertos puede ser al mismo tiempo, es decir, en la tarde o en la noche; no obstante, algunas familias tienen tantas tareas en este día que a veces los vivos y los muertos se alimentan en diferentes horas, de tal modo que los vivos comen en el atardecer y las almas (*anu ñianu*) en la noche.

El pozole y la preparación del almuerzo para el 2 de noviembre

La gente de Nundaco dice que la comida del 2 de noviembre es variable. Algunas familias mencionan que preparan tamales, pozole o barbacoa. Además, la preparación de estos alimentos se realiza desde el 1 de noviembre para tenerlos listos en la mañana siguiente. A pesar de lo que se dice, he observado que el pozole es uno de los alimentos más consumidos durante el almuerzo del día 2 de noviembre, sin embargo, desconozco su significado en el contexto de la fiesta.²¹ En contraste, la curandera Anatolia, de Nunuma, y su familia mencionan que lo tradicional es comer pozole durante el almuerzo del 2 de noviembre porque “así es la costumbre y así siempre se ha hecho”.

El pozole de Nundaco se acompaña con carne de pollo, guajolote, res o cerdo. Este alimento lo preparan las mujeres durante la noche del 1 y la madrugada del 2 de noviembre en la *ve'e luli*. Llama mucho la atención este hecho, ya que en un contexto

²¹ La narrativa de San Miguel el Grande del municipio de Tlaxiaco menciona que el maíz blanco es el principal alimento de los dioses, y con éste se prepara el pozole para las fiestas. También se usa para agradecer al dios del maíz por las buenas cosechas y a los dioses de la tierra, San Cristóbal y Santa Cristina, asimismo, cuando se levanta el espanto o también por la cosecha (Sánchez Merceñas, 2010: 88-91). Del mismo modo, en Santiago Nuyoo, este alimento también se emplea cuando aparece *i'ya* (Dios).²¹ Lo anterior sugiere que dicho alimento tiene una carga cultural importante para los mixtecos.

cotidiano “es malo trabajar con el maíz por la noche”, porque “el maíz duerme” después de las 8:00 o 9:00 p. m., y esto provoca que “la milpa ya no se dé”. A pesar de lo anterior, se toman las precauciones, pues se considera vivo al maíz hasta que concluye la nixtamalización. Considerando esto, es recomendable tener listo el nixtamal a más tardar a las 7:00 u 8:00 p. m. para continuar con la preparación del pozole.²²

La gente que prefiere la barbacoa la cocina de la siguiente manera: primero cava un agujero que funciona como horno en el *siki ve'e chikee* (arriba del patio de la casa) o en el *siki ve'e* (arriba de la casa).²³ Durante la tarde, el hombre calienta el horno con fuego de la leña de eucalipto o de encino, ya que éstas se consideran “muy calientes” y arden adecuadamente. El fuego se mantiene por alrededor de 4 o 5 horas. Después se colocan piedras o *tabique rojo* sobre el carbón, éstas “deben ser piedras especiales, piedras de cal” (Eucario, comunicación personal, 24 de octubre, 2017. Centro, Santa Cruz Nundaco), y encima de ellas se ponen los alimentos. En la noche, la familia pone las ollas con pozole y otros guisos sobre el carbón y las piedras. La carne de borrego (*tikachi*) o de chivo (*dixi yu*) sazónada es colocada encima de las ollas. Se tapa el hoyo con sus debidas precauciones y se deja toda la noche para que el calor del carbón cueza los alimentos.²⁴

De acuerdo con la gente, el tamal es un alimento para el almuerzo del 2 de noviembre, a pesar de ello, no lo he observado como platillo principal durante este día, sino que lo he visto como almuerzo (*kusama*) o cena (*kuxini*) para las *anu ñianu* del 1 de noviembre. Además, los tamales y el mixiote son alimentos *celosos*, los cuales no se cuecen si los cocina una mujer embarazada, si hay *envidia* en la casa o porque posiblemente la cocinera va a fallecer.

La noche del 1 de noviembre

El trabajo que se dedica para el almuerzo del 2 de noviembre es considerable. A esto se le suma que las familias preparan la cena (*kuxini*) para las *anu ñianu* por la tarde, a fin de consumirla en el atardecer o durante la noche del 1 de noviembre. Debido a estas actividades, algunas familias ofrecen la cena (*kuxini*) para las *anu ñianu* a más tardar a las 10:00 p. m., situación que rompe con lo cotidiano, ya que, en lo general, la última comida del día es en el anochecer (8:00 o 9:00 p. m.). Después de la cena, las cocineras cuidan el pozole hasta que concluye su cocción en la madrugada del 2 de noviembre.

Durante la noche, tanto el hombre como la mujer de la casa preparan los bultos, los canastos y otros recipientes (tenates) con alimentos que se llevarán las *anu ñianu*. Estos objetos son los siguientes: un bulto de totopos, un canasto de totopos, un tenate lleno de tortillas y otro de pan y frutas. Dicha práctica la he observado dentro de la *ve'e kixi* o la

²² Varias personas de Nundaco reconocen que el maíz está vivo y tiene determinadas horas para trabajar. Vicky Pérez explica que la nixtamalización debe estar lista antes de las 8:00 p. m., pues el maíz se duerme a las 9:00 p. m. Ya nixtamalizado, se puede continuar trabajando con el maíz a cualquier hora, incluso en la madrugada. Este hecho hace pensar que, al finalizar este proceso, el maíz muere, por ello se puede trabajar con el maíz hasta altas horas de la noche, tal como sucede con el pozole.

²³ Hay que recordar que *siki ve'e* se refiere a unos de los lados de la casa (*ve'e*), es decir, es el lado donde sube la ladera.

²⁴ En la noche se colocan piedras, calabazas, ollas con consomé y pozole sobre el carbón, encima de las ollas se pone la carne de borrego o chivo. A los costados del horno se montan las pencas de maguey, previamente chamuscadas y sin espinas. Las pencas envuelven parte de las paredes del horno y la carne. Encima de las pencas se coloca una capa de patates, otra capa de lonas, otra capa de ropa y, al final, se tapa el horno con la tierra. Esta última parte se realiza a las 8:00 p. m. y los alimentos estarán listos para las 7:00 a. m. del día siguiente.

ve'e santo, y los bultos se colocan en el piso, enfrente de la ofrenda. Este hecho es interesante porque lleva a pensar que las *anu diyi* no tienen la capacidad de manipular las cosas y, por ello, los vivos deben preparar los bultos y los tenates con sus alimentos.

Como se dijo en párrafos anteriores, los *anu luli* pasan la noche en la casa (*ve'e*), particularmente en la *ve'e kixi* o la *ve'e santo*, y esto mismo ocurre para las *anu ñianu* y para los invitados vivos. Estas almas se quedan en la *ve'e kixi* o la *ve'e santo*, donde encuentren su petate.

Los rezos del 1 de noviembre

Antes de entrar a detalle sobre los *rezos del Día de Muertos*, explicaré cómo descubrí esta práctica. A unas semanas de la fiesta del Día de Muertos de 2017, le pregunté a las personas sobre la *bendición del altar*, pero me contestaron que eso no existía y agregaron que antes se hacían los *rezos del Día de Muertos*. La gente afirmó que esta actividad ya no se realiza actualmente en Nundaco; sin embargo, cuando conocí a Anatolia, de Nunuma, le pregunté sobre el tema y ella me mencionó que en su localidad todavía se hacían los rezos, posteriormente acudí con ella y con su familia para presenciar esta labor. No obstante, durante y después de la fiesta del Día de Muertos, me enteré de que dos personajes de Nundaco rezaron en la noche del 1 de noviembre. Debido a lo anterior, pude registrar mejor los rezos de Nunuma que de Nundaco.

Los rezos del Día de Muertos son comunes en Nunuma, sin embargo, parece que se trata de un caso único, ya que otras personas del municipio de Ocoatepec desconocen esta práctica. Una vendedora de quesadillas me explicó que esta actividad se dejó de hacer, porque los “catequistas ya casi no quieren salir a rezar”. Posteriormente, le comenté esto a Luz Santiago de Nundaco, quien exaltada me contestó lo siguiente:

Uno de mis tíos me contaba: “antes, en mis tiempos, nos juntábamos todos en Día de Muertos, a partir del mediodía del 1 de noviembre, íbamos de casa en casa a rezar, así íbamos hasta al día siguiente. Ustedes ya no hacen la fiesta como nosotros”. No se trata que no hagamos la fiesta como decía él, sino, pues, también ya la gente no va a los rezos. Pero este año estaba viendo con una compañera catequista que nos dividamos y vayamos a rezar a las casas (comunicación personal, 30 de octubre, 2017. Centro, Santa Cruz Nundaco).

Las afirmaciones de Luz son interesantes, pues ella plantea que los rezos ya no se realizan por falta de interés de la gente. Además, después de algunos días de esta conversación, ella y su familia retomaron los rezos y los hicieron en su casa. Otro aspecto interesante es que algunas personas de Nundaco me explicaron la fiesta del Día de Muertos e hicieron énfasis en el rezo, pero nunca me comentaron las razones de esta práctica ni tampoco me dijeron que ya no se hiciera.

La gente dice que anteriormente se rezaba en la noche del 1 de noviembre. Los catequistas, padres (sacerdotes) y rezadores salían por la noche e iban de casa en casa durante toda la noche. A los rezadores se les ofrecían alimentos de la ofrenda y bebidas alcohólicas por esta actividad. Ellos terminaban su labor cuando se embriagaban, los vencía el cansancio o amanecía. De acuerdo con la gente de Nundaco, esta actividad dejó de realizarse desde hace veinte o treinta años. A pesar de ello, un señor de la cabecera

municipal mencionó: “Si se quiere, aún se puede realizar los rezos”, pero requiere organización.

La familia de doña Isidra y don Simón rezaron en Nundaco la noche del 1 de noviembre de 2017. Doña Isidra y compañía lo realizaron en su casa, y don Simón lo hizo para el paraje de Yosongashe. Mientras que los catequistas de Nunuma salieron a orar a las casas de su localidad. A continuación se describirán los casos de Nundaco y, por último, el de Nunuma, Ocotepéc.

Los rezos del Día de Muertos de Nundaco

En la noche del 1 de noviembre, don Simón dio un comunicado a los vecinos del paraje de Yosongashe por medio de los altavoces de la casa del paraje. Su mensaje finalizó después de las 9:00 p. m. e inmediatamente comenzó a rezar para los difuntos y los vecinos del *ñuu luli*.²⁵

Don Simón cantó por el altavoz y se escuchó en el silencio de la noche. Yo estaba en compañía de don Marcelino y doña Lorenza cuando oímos su voz. Mis acompañantes prestaban mucha atención y entre ellos se dijeron: “Él reza muy bonito”. A don Simón le prestamos atención a partir del primer canto; desconozco si había recitado alguna oración previamente. En aquella ocasión, cantó lo siguiente: “Ayudemos, alma”, “Oh, Dios omnipotente”, “Perdón, oh, Dios mío” y “Santo Dios y santo fuerte”.

No pude entender lo que decía el canto debido a la lejanía de los altavoces, sin embargo, pude reconocer que eran los cantos para los ritos funerarios y para los entierros por su musicalidad. Pienso que este rezo es del tipo 2, el que no respeta el orden de las oraciones del santo rosario.

La afirmación de Marcelino y Lorenza es interesante, pues dijeron que don Simón rezaba muy bonito mientras cantaba. Esto hace pensar que ellos consideran que los cantos son rezos. Además, esta misma idea se confirma en otros contextos, cuando don Simón guía los ritos funerarios acostumbra decir: “Recemos”, e inmediatamente cantaba.

Otro caso de los rezos del Día de Muertos fue realizado por la familia de doña Isidra en Plan de San Antonio. Sobre este acontecimiento no tengo registro, pero sus hijas me dijeron que lo realizaron únicamente en su casa, en la noche del 1 de noviembre. Ellas me comentaron que oraron de acuerdo con el santo rosario (rezo tipo 1), pues de lo contrario “no son rezos”.

Los rezos del Día de Muertos de Nunuma, Santo Tomás Ocotepéc

Como se dijo anteriormente, las personas de Nunuma aún realizan los rezos del Día de Muertos, los cuales se hacen por la noche. Los rezadores o catequistas pasan de casa en

²⁵ La casa del paraje es una casa dedicada a la administración, a la comunicación, a reuniones y a la toma de decisiones entre las personas que constituyen el *ñuu luli*. Dentro de la casa del paraje, hay altavoces para avisar a los vecinos del *ñuu luli* acerca de cualquier actividad o algún asunto importante.

casa, oran, cantan y bendicen las ofrendas de la *ve'e*, particularmente de la *ve'e kixi* y la *ve'e santo*. Al final de esta práctica, los anfitriones de la casa les reparten un poco de la ofrenda y les dan las gracias.

Antes de comenzar con las descripciones de los rezos, hay que contextualizar las circunstancias del 1 de noviembre de 2017 en Nunuma, para entender las situaciones en las que se dieron estas prácticas.

A las 5:00 p. m. se realizó una misa en el centro de la agencia de Nunuma, ya que al día siguiente el sacerdote realizó otra ceremonia en otro pueblo. La misa se hizo en una capilla del centro de Nunuma, pues el sacerdote se negó a darla en el panteón, como era la costumbre.

La misa comenzó con el canto fúnebre “Perdona a tu pueblo, señor”. Después, el sacerdote explicó que esta ceremonia es por “la fiesta de Todos los Santos”, para aquellos que alcanzaron la santidad en la tierra, lograron entrar al cielo y para que ellos intercedan por los vivos. A la mitad del culto, el sacerdote explicó que las personas deben acercarse a la Iglesia, obrar de acuerdo con la voluntad de Dios y rezar por los difuntos, pues “nuestras oraciones unidas con las de nuestros hermanos en el cielo” ayudarán a los difuntos a purificar su alma y así las almas llegarán a ser “santos”.

Más adelante, él leyó una lista de todos los difuntos de Nunuma. Esta manera de nombrar a los difuntos durante la misa del Día de Muertos también se realiza en Nundaco y se le conoce como *responsio* y tiene como finalidad dar “descanso en paz al alma y salvar las almas”.

Cuando el sacerdote terminó de leer el *responsio*, dedicó algunas plegarias por los vivos, por las personas que murieron por accidente y por aquellos que “no tienen allegados” (posiblemente, el sacerdote se refiera a las ánimas solas).

Al término de la misa, algunas personas prendieron los *cohetones* mientras la gente que asistió a la misa se reunió afuera de la iglesia. En ese momento, Víctor (yerno de Anatolia) habló con el rezador para que me permitiera grabar los rezos, y el catequista con gusto aceptó. Esperamos un rato más y nos fuimos a la casa de Anatolia para comenzar el rezo.

Nos reunimos en la *ve'e santo* de la casa de Anatolia aproximadamente a las 6:30 p. m. Los rezadores colocaron una pequeña escultura (imagen) de la virgen de las Ánimas del Purgatorio sobre el altar y prendieron el copal. Todos los presentes nos colocamos enfrente del altar y por último el catequista bendijo la ofrenda (figura 3.7): metió una flor blanca (clavel blanco o *Dianthus caryophyllus*) en el agua bendita y con ésta roció el piso como si dibujara una cruz, en el orden de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha.

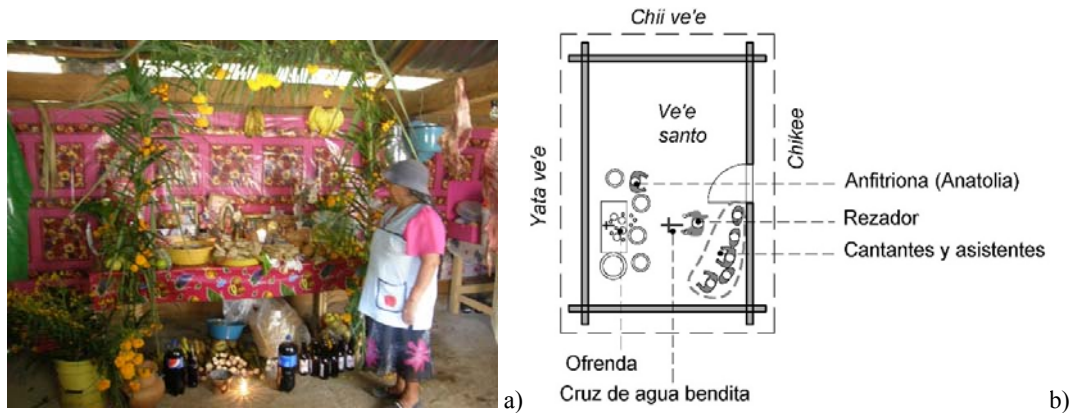


Figura 3.7: a) Anatolia enfrente de su ofrenda. b) Esquema de los rezos del 1 de noviembre en la casa del santo de Anatolia. Fotografía tomada el 1 de noviembre de 2017.

Antes de comenzar el rezo, Anatolia y su yerno Víctor dieron las siguientes palabras.

Discurso de Víctor:

...ése es el uso y costumbre de nuestro pueblo Santo Tomás Ocotepec, pues éste, año con año, se celebra. En esta forma, éstas son las ofrendas que nosotros hacemos en el altar, el adorno se le pone las naranjas, las limas, todo lo que uno puede conseguir en cualquier tipo de frutas. Aquí está un pedazo de carne, se corta, luego se comienza a hacer este empanadas y ya después de cuando se le acabe la empanada se le pone altar. Ya empieza este... a... ser este, después el almuerzo, la comida y luego viene la cena. Y esté precisamente para el día de hoy. Está el ciudadano cantor, él se llama Juan Cirilo Bautista Reyes, y su esposa y el ciudadano Cirilo Aparicio Mendoza, que es el bartón de nuestro capilla. Pues éste de antemano, vamos a pedir al ciudadano Juan Bautista como cantor, para que tú te vas dando cuenta aquí, en nuestro pueblo de Ocotepec, todavía existe en esto para que así podemos empezar (1 de noviembre, 2017 [grabación del discurso]. Nunuma, Santo Tomás Ocotepec).

Discurso de Anatolia y el cantor Juan:

Anatolia: Muchas gracias a usted que viene a rezar, porque llegaron las ánimas y el señor que va a cantar.

Cantor Juan: Que gracias que todos se van a acompañar a rezar y porque llegaron las ánimas (1 de noviembre, 2017. Nunuma, Santo Tomás Ocotepec).²⁶

El discurso de Víctor presenta seis ideas: la primera es respecto a la costumbre del Día de Muertos; la segunda, la descripción de su ofrenda; la tercera, la elaboración de la comida; la cuarta, los tres platillos que ponen en el altar durante la fiesta; la quinta, la presentación de los cantores; y la sexta, mostrar su costumbre. En cambio, el discurso de Anatolia y Juan es para agradecer por la presencia de los asistentes, porque rezan por las ánimas (*ano* o *anu*). Después de estas palabras continuamos con la práctica ritual.

El rezo de esa noche estuvo compuesto por las siguientes oraciones y cantos: “Por la señal de la Santa Cruz”, “Padrenuestro”, “Ave María” x 5, “Gloria”, Jaculatorias, canto “**Ayudemos, alma**”, Jaculatorias, canto “**salgan, salgan y salgan**”, Jaculatorias, “**Santo Dios, santo fuerte**”, oración no identificada, “Por la señal de la Santa Cruz” y

²⁶ Discursos traducidos por Vicky Pérez.

Jaculatorias.²⁷ Como se puede observar, las oraciones del rezo tienen un orden distinto al santo rosario, es decir, se trata de un rezo tipo 2. Este aspecto es interesante, pues el orden de las oraciones se asemeja al rezo de don Simón y, además, llama la atención que esto suceda en dos poblaciones muy distantes (más 7 km) y separadas por la sierra. Desconozco si hay un motivo por el que se deba el cambio de orden de las oraciones, si se trata de un estilo de los rezadores o si hay algún motivo para ello.

A continuación se muestran los cantos señalados en negritas. El primer párrafo de las primeras dos canciones corresponde al coro. Los párrafos siguientes son las estrofas, que se indican con numeración romana, y entre cada estrofa se canta el coro. En el tercer canto, cada coma indica una repetición inmediata en coro de cada frase, por ejemplo: para la expresión “Santo Dios, santo fuerte...”, primero el rezador entona “Santo Dios” y después los asistentes repiten la frase, posteriormente sucede lo mismo para “Santo fuerte”. En el último caso, la musicalidad cambia después de la segunda estrofa.

²⁷ Marqué con negritas los cantos que no están registrados.

Ayudemos, alma

Coro
Ayudemos, almas,
de tanto penar
a la Virgen pura
de la Soledad.

Coro

I
Al pie de la cruz
la vemos que está
la Madre sin Hijo
porque ha muerto ya.

Coro

II
Se aumenta su pena
de ver a Jesús,
que no hay quien lo baje
de la Santa Cruz.

Coro

III
Tanta es su pe-ena,
pues no hay un sepulcro
para sepultar
a su Hijo difunto.

Coro

IV
Crece su dolor,
pues no hay un sudario
para recibir
el cuerpo sagrado.

Coro

V
Que necesidades
tiene esta Señora,
pero Dios le envía
quien se la socorra.

Coro

VI
José Arimateo
y Nicodemo
bajan a Jesús
y a María lo entregan

Coro

VII
En sus dulces brazos
tierna lo estrechaba
con amargo llanto
sus llagas besaba.

Coro

VIII
Ay, Hijo de mi alma,
prenda de mi vida,
cómo está tu cuerpo
todo hecho una herida

Coro

IX
Por culpas ajenas
estás de esta suerte,
por librar al hombre
de la eterna muerte.

Coro

X
Sepulcro a Jesús
dieron, a su Madre
de pena y dolor
el pecho se le abre.

Coro

XI
Con San Juan se va
porque el amado
a quien Jesucristo
lo había encomendado.

Coro

XII
Allí vió la calle
donde le prendieron
y donde de muerte
sentencia le dieron.

Coro

XIV
Triste y afligida,
entre a la ciudad,
llena de dolor,
llena de pesar.

Coro

XV
Allí vio las calles,
donde le prendieron,
donde de muerte,
sentencia le dieron.

Coro

XVI
Entra a la ciudad,
se desata en llanto,
no hay quien la consuele
en tanto quebranto.

Coro

XVII
Dónde está mi amado,
decía adolorida,
Dónde está mi bien
Dónde está mi vida

Coro

XVIII
Herido tu pecho
con siete puñales
tus ojos en llanto,
Señora deshaces.

Coro

XIX
Salve, dolorosa,
afligida Madre!
Salve tus dolores,
a todos nos salves

Coro

XX
Más antes de partir,
échanos tu bendición,
para yo vivir,
con el puro corazón.

Coro

XXI
Adiós, Madre mía
Adiós, mi consuelo
Adiós, mi esperanza
Adiós, mi remedio

Salgan, salgan y salgan

Coro
Salgan, salgan y salgan
ánima de pena
del Rosario Santo
rompe cadenas.

Coro

I
Mire y consideren,
que también vendrán,
esta triste pena,
la va desterrar.

Coro

II
Un padrenuestro,
y un avemaría,
en eterno descanso,
de tanta agonía

Coro

III
Hijo muy amado,
valiente como el padre,
padrecito o madre,
que nos ha olvidado.

Coro

IV
Hermano muy querido,
sobrino y el ahijado,
porque tanto tiempo,
nos ha olvidado.

Coro

V
Hermano muy querido,
le compré mansión,
en la que habitamos,
de tal tan purino.

Coro

VI
La llamamos pena,
por nuestros pecados,
da el descanso,
hermanos amados.

Coro

VII
Acércate a Cristo,
aconsejante tierno,
aconsejante a corte,
el ardiente fuego.

Coro

VIII
Eterno descanso,
el día del finado,
pero en todo radio,
somos olvidados.

Coro

IX
De profundo ceno,
os trato contento,
sube los contrates,
de maría en su reina

Coro

X
La sangre preciosa,
como las ramas,
la sangre que hierve,
a su patria amada.

Coro

XI
E tu reina del cielo,
caminé su seña,
cuál es el consuelo,
sácala de pena.

Coro

XII
Alma que salió,
a Dios pediremos,
que nos des descanso,
por el siglo eterno.

Santo Dios, santo fuerte

Santo Dios, santo fuerte, santo inmortal, libranos señor de todo mal, santo Dios, santo fuerte, santo inmortal, libranos señor de todo mal.

Virgen pura, virgen santa, virgen madre de Dios, nosotros ponemos nuestra la esperanza en ti, de subir a la gloria para alabar a Dios, de subir a los cielos para alabar a Dios, de subir a tu templo para alabar a Dios, de subir a tu reino para alabar a Dios. Ave María purísima sin pecado concebido, Ave María santísima sin la culpa original, Ave María purísima en tu gracia la gloria concebida, alabemos a María madre de Dios, ensalcemos a María madre de Dios, glorifiquemos a María madre de Dios, alabémosla exhalémosla glorifiquémosla eternamente amen, mi alma recibe grandes alegrías cuando comienza el avemaría.

Todos los asistentes se arrodillaron cuando entonaron el tercer canto y se volvieron a levantar al término de la canción. Después, se recitaron las últimas oraciones y se volvió a bendecir el altar. Si bien estos cantos también se emplean en los ritos funerarios y en los entierros de Nundaco, la musicalidad es otra, posiblemente esta variación se deba a un estilo propio del cantor o de Nunuma.

Posterior al rezo, la anfitriona Anatolia, Juan, el cantor, y Víctor dieron las siguientes palabras de agradecimiento:

Anatolia: Ya terminó y que muchísimas gracias porque le rezamos el rosario a las ánimas, sea cierto o no sea cierto que las ánimas vienen o que no, pero el rosario se hizo a las ánimas.

Cantor Juan: Perdón a todos ustedes porque nos vamos acompañar a rezar, siempre cuando hay ganas salen a rezar..., qué bueno, porque viene un joven a buscar y hay lugar donde no salen a investigar, por eso saliste tú a investigar... El papel dice que sí hay almas, pero nosotros los hombres son sueños, pero el papel está escrito, pero ustedes perdonen (1 de noviembre, 2017. Nunuma, Santo Tomás Ocotepec).²⁸

Víctor: Muchísimas gracias, ciudadano cantor, en presencia del ciudadano Raúl, gracias a ustedes y a mi suegra fue que ella nos dio permiso de dar un rezo..., la mera verdad no sabemos desde cuándo empezó el costumbre de estas actividades que se ha llevado... los Día de los Muertos. Pues muchísimas gracias. Dios da vida y salud para todos nosotros, ojalá de aquí en adelante vamos compartiendo, mientras uno esté bien. Aquí el muchacho Raúl, pues... este... nos da gusto de visitar nuestra comunidad. Como es... este... el costumbre de cada pueblo, porque... cada pueblo tiene su costumbre, y muchísimas gracias, señor cantor, pues así es, así esto se hace así..., a partir de hoy empieza los rezos y se van recorriendo casa por casa, llegar hasta donde uno llega, se amanece, ya empieza uno. A despedir a la... los amigos y los familiares, ahí donde acaba la noche de posadas, ahí donde llegamos... este..., ahí el casero nos invita un pozolito para mañana, y para mediodía de mañana se termina esto y hasta ahí se acaba, todo lo que es Día de Muertos y medio día para mañana, yo creo que muchas gentes se van recorriendo, se van en visita de su familiares, padrinos o suegros, eso es costumbre que tenemos nosotros en nuestro pueblo. Muchísimas gracias, señor ciudadano cantor, gracias a todos los invitados y todos los que estamos aquí presente y... este... pues no tengo más palabras que decir, pues muchísimas gracias.

Cantor Juan: Gracias también eee este. Qué bueno que nos vienes a visitar también a nuestro comunidades y pueblos así... este..., como dice el tío, así es el costumbre que hacemos nosotros, que le hicimos en Día de Muertos. Pues éste es ee nuestro costumbre, como él ya le dijo cómo se pone la ofrenda y el altar, pues mucha gracia. Y esto es lo que hacemos, pues fuiste testigo también. Hace rato estuvo la misa y ahí estuvimos presente y de ahí salimos y recorremos algunas casitas, como dice él. ¡Así hacemos, pues! Como también le dijo a todos los demás todo lo que hace y pues para mí, pues agradezco a ti, que has sido esto... este..., esto, programas, pues adelante y échale ganas, así es nuestra costumbre. Ya lo ha grabado un aparatito que tienes, pues ojalá que esto sigue ¿no?, esto no termina, esto no acaba, sigue año con año, se celebra su santidad, así vamos a estar, llega el día en que se va el alma, según lo que dicen, hasta ahí nos quedamos, muchas gracias.

Cantor Juan: Bueno, pues, muchísimas gracias, muchísimas gracias a todos, convivimos un rato en este hogar, pues... este... solamente las almas saben dónde están, están presentes aquí, pues como vivos no nos podemos hablar, pues... este... como ya están a la mano de Dios, pues él sabe y ellos saben también, nosotros, como ser humano, pues estamos haciendo... este... un esfuerzo para que las almas estén feliz donde están, también, muchísimas gracias.

Víctor: ... Este... me dio gusto, ¿no?, se terminó el rezo y ahora mi suegra, que es la casera, pues puede invitar un copita... mmm..., un vasito de refresco, unas frutas que están aquí, puede regalar lo que pueden llevar, que así es la costumbre, así conforme va uno recorriendo casa por casa a veces nos da un plátano, una caña, siempre nos dan dos o tres frutas a cada uno de nosotros, y también para despedir al cantor, pues... este... aquí no se paga, porque es un costumbre que tenemos, un vasito de aguardiente, eso es todo lo que se da cuando se termina un rezo. Ahorita vamos a otra casa e igual así se hace, para que tú te des cuenta y... este... te vale mucho para ti, igual para nosotros... Ahorita mi suegra regala un vasito, lo que pueda, los que toman y los que no toman un vasito de refresco, gracias, Raúl, muchas gracias, ciudadano Juan. Gracias, tía Josefina. Gracias, don Cirilo, que viene aquí con nosotros, muchísimas gracias (1 de noviembre, 2017 [grabación]. Nunuma, Santo Tomás Ocotepec).

²⁸ Los agradecimientos de Juan y Anatolia fueron traducidos por Vicky Pérez.

Estas palabras están dirigidas a los asistentes y, constantemente, se dan las gracias tanto a los anfitriones como a sus invitados y viceversa. Los agradecimientos anteriores dejan ver parte de la tradición del Día de Muertos y de la concepción de las *anu diyi*. El discurso de Anatolia pareciera que dudara sobre la llegada de las almas, pero sabe que los rosarios están dirigidos a estas entidades. En cambio, las palabras del cantor Juan son más complejas, pues señala que hay un documento que afirma la existencia del alma y posiblemente también la llegada de las almas; además, señala que los “hombres son sueños”, es difícil averiguar a qué se refiere con ello. En contraste, Víctor da un panorama general de la realización de los rezos y de las actividades del 2 de noviembre para finalizar la fiesta. El segundo agradecimiento del cantor Juan afirma que así “es la costumbre” y la fiesta se hace año tras año para su santidad. Más adelante, Juan duda sobre la presencia de las almas, pues sabe bien que los vivos no pueden percibir a las *anu diyi* y no hay manera de hablar con ellas. Pero sólo Dios y entre las mismas almas saben dónde están. A pesar de ello, se hace todo lo posible para mantenerlas contentas.

Por último, Víctor menciona que el anfitrión de la casa dará a los cantores alimentos, como son plátanos, cañas, refresco o aguardiente para despedirlos. Al término de estas palabras, los anfitriones nos regalaron un poco de la ofrenda y todos disfrutamos de un vaso de refresco, aguardiente y algunas frutas mientras conversábamos y hacíamos bromas. Al finalizar este momento, Anatolia regaló totopos y quesadillas a los cantores. Después de la breve convivencia o de compartir la comida, cantamos “Demos gracias”. Cabe aclarar que este canto no se trata de un canto fúnebre, como ocurre en los casos anteriores.

Demos gracias

Demos gracias al señor, demos gracias, demos gracias al señor
Demos gracias al señor, demos gracias, demos gracias al señor

Por las mañanas, las aves cantan, las alabanzas cristo salvador
Por las mañanas, las aves cantan, las alabanzas cristo salvador

Demos gracias al señor, demos gracias, demos gracias al señor
Demos gracias al señor, demos gracias, demos gracias al señor

Y por las tardes, las flores cantan, las alabanzas cristo salvador
Y por las tardes, las flores cantan, las alabanzas cristo salvador

Demos gracias al señor, demos gracias, demos gracias al señor
Demos gracias al señor, demos gracias, demos gracias al señor

Y por las noches, los cielos cantan, las alabanzas cristo salvador
Y por las noches, los cielos cantan, las alabanzas cristo salvador

Demos gracias al señor, demos gracias, demos gracias al señor
Demos gracias al señor, demos gracias, demos gracias al señor

Que a todas horas, los hombres cantan, las alabanzas cristo salvador
Que a todas horas, los hombres cantan, las alabanzas cristo salvador

Demos gracias al señor, demos gracias, demos gracias al señor
Demos gracias al señor, demos gracias, demos gracias al señor

Después del canto, conversamos por un momento, compartimos anécdotas y continuamos con las bromas. El cantor Juan recogió su pequeña escultura (imagen), nos explicó que se llamaba la virgen de las Ánimas del Purgatorio y que se usaba para el rosario del

novenario, del cabo de año, los entierros y en el Día de Muertos. Por último, los cantores se organizaron y se marcharon a la próxima casa, pues les esperaba una noche larga.

El rezo en la casa de Anatolia es un caso interesante, pues permite imaginar cómo se hacía en Nundaco y no hay que perder de vista que estos pueblos comparten la misma tradición. En contraste, el caso de Nundaco también es interesante, porque se puede apreciar que se retoma esta práctica y, además, se emplean nuevos medios para difundir esta costumbre.

Cabe señalar que estas prácticas son descritas por Sánchez Sánchez (2009: 30-31) en el municipio de Yosondúa. Él narra cómo los rezadores visitan las casas por la noche del 1 de noviembre. A diferencia de Nundaco, Sánchez Sánchez agrega que, al finalizar el rezo, la gente canta y baila con la música de la guitarra y el violín. Posterior a esto, el anfitrión da comida a sus invitados, la gente se dirige a otra casa para hacer lo mismo, y esto se repite de casa en casa hasta el amanecer. Dicho autor llama a esta práctica de los rezos del Día de Muertos *levantar la ofrenda o levantar el tahu santu*.

Los tres rezos registrados en 2017 presentan lo siguiente: uno de éstos se realiza de acuerdo con el santo rosario (rezo tipo 1) y los otros dos son diferentes al santo rosario (rezos tipo 2). A pesar de las diferencias, todos se consideran rosarios o rezos (*sa'i*), pues el tipo 1 es reconocido por los catequistas y allegados a la Iglesia; en cambio, el tipo 2 es rechazado por algunos rezadores, pero para los ancianos son rezos.

Los rezos del Día de Muertos comparten varias características con los ritos funerarios, como es la recitación de las oraciones católicas en español, la entonación de cantos funerarios, la utilización de copal, el empleo de alimentos y el consumo de alimentos con los difuntos. Sin embargo, hay diferencias entre ambas prácticas, por ejemplo: en los ritos funerarios está presente el ataúd del fallecido y posteriormente la cruz de cal ubicada delante del altar de la *ve'e santo* o la *ve'e kixi*; en cambio, en el *Kivi Diyi* sólo se dibuja una cruz con agua bendita enfrente del altar (ofrenda para el muerto) de la *ve'e santo* o la *ve'e kixi*. Otra distinción se expresa en las ofrendas, ya que en los ritos funerarios únicamente se colocan los alimentos cada noche antes de empezar el rito, mientras que en el Día de Muertos la ofrenda es más abundante y se sirven tres platillos al día. Otra disparidad es la participación de los individuos, ya que en los ritos participan amigos y familiares lejanos (*ta'a jiika*), cercanos (*ta'a ñati*) y de la casa (*ta'a ve'e*), pero en *Too Santo* participan los rezadores y la familia de la casa (*ta'a ve'e*).

No hay que olvidar que estos rezos ocurren paralelamente a otras actividades de la casa, es decir, mientras las personas preparan los alimentos para el 2 de noviembre, otros preparan las bolsas con alimentos para que se los lleven los muertos al día siguiente, y otros más preparan el petate para que descansen sus familiares difuntos.

2 de noviembre y el almuerzo (*kusama*)

En la mañana siguiente, la familia de la casa (*ta'a ve'e*) continúa con la preparación de los alimentos. Este día es diferente a los anteriores porque se espera la reunión de los familiares cercanos (*ta'a ñati*) para el almuerzo (*kusama*). En esta actividad participan los abuelos (*tata ñianu*), los tíos (*xito/xixi*), los compadres, los primos (*kua'a/ku'uñiani*) de todas las edades, incluyendo a los niños (*tee luli/ña luli*). Estas reuniones para el

kusama son casi siempre en la casa de los abuelos. Cabe aclarar que la familia (*ta'a ve'e*) decide si asiste a la casa (*ve'e*) de los abuelos paternos o maternos.²⁹

En la casa del anfitrión, las mujeres cocinan mientras los hombres ponen la mesa y las sillas en el *chikee*, pues se espera la asistencia de al menos veinte familiares.³⁰ Los invitados llegan desde temprano o a más tardar a las 11:00 a. m. Paralelamente a estas actividades, otros miembros de la familia de la casa sirven café y pan para el desayuno de las almas (*kasini diyi*).

Alrededor de las 10:00 u 11:00 a. m., se cambia la comida de la ofrenda por última vez. Se retiran los platos de la noche anterior y se colocan los platos con alimentos recién preparados.³¹ En esta ocasión, los vivos sirven el pozole acompañado de otros alimentos para las *anu ñianu*. Este alimento es el último que reciben las almas grandes durante la fiesta.

Después de servir la comida en la ofrenda, la familia cercana (*ta'a ñati*) ya comienza a almorzar (*kusama diyi ñianu*) en el patio de la casa (*chikee*). Esta comida es parte de la convivencia entre vivos y muertos, así como ocurre en los ritos funerarios. Cuando la familia termina de comer, el anfitrión o uno de sus hijos toma un tenate con frutas de la ofrenda y la comparte con los asistentes. De acuerdo con Martín Feria, dicha fruta es el postre.

Posterior al almuerzo, los familiares y sus invitados conversan, toman cerveza o pulque, juegan y conviven en el *chikee*, la *ve'e luli* o la *ve'e kixi*. Más tarde, parte de la familia de la casa prepara los tenates con tortillas, veladoras, flores, frutas, refrescos y cervezas para ir al panteón a visitar las lápidas de sus familiares. Por el contrario, los otros invitados regresan a sus casas a descansar o para visitar a otros familiares (figura 3.8).



Figura 3.8: Almuerzo con la familia Feria. Fotografía tomada a las 11 a. m. del 2 de noviembre de 2016.

²⁹ Se desconoce si anteriormente se asistía a la casa de la familia paterna para el almuerzo del 2 de noviembre.

³⁰ En los años sesenta y hasta los ochenta, las parejas llegaban a tener hasta ocho hijos o más. Esto a su vez ha provocado que las familias cercanas actuales tengan más de treinta miembros.

³¹ Los platos retirados de la ofrenda, se recalientan y se consumen durante la fiesta o en los días posteriores al 2 de noviembre.

2 de noviembre y el *tavi anu*

Después del almuerzo (*kusama*), la gente reparte la ofrenda de su casa en pequeñas porciones llamadas *tavi anu*. De acuerdo con Natalia Santiago, *tavi anu* significa ‘tu regalo’ o ‘alma’, aunque otros mencionan que es ‘ofrenda’. Por el contrario, Lorenza Santiago diferencia el término *tavi anu* de *nunna diyi*, para ella, el primero se refiere a la repartición, y el segundo, a la ofrenda para el muerto. No obstante, Víctor y Anatolia, de Nunuma, explican que el *tavi anu* es el ‘regalo’, la ‘ofrenda’, y que también se reparte. A pesar de lo que se dice, todos concuerdan que la porción de la ofrenda que se comparte se llama *tavi anu* y se distribuye entre los familiares, compadres y quienes visitan la casa.

La repartición del *tavi anu* refuerza las relaciones entre los familiares y compadres. Además es la manera en que los muertos comparten sus alimentos con los vivos y otros muertos, pues los niños de la telesecundaria dicen que se trata de la “convivencia entre vivos y muertos”.³²

Se dice que esta repartición se realiza porque “hay para llevar”, esto es, hay una abundancia de comida y por ello se comparte. Anteriormente, esta fiesta era un momento muy importante, pues se trataba de un periodo de afluencia en comparación al resto del año. Se mencionaba que las personas con mayores recursos compartían parte de su cosecha, además de carne, a sus vecinos más desafortunados para que ellos también ofrendaran a sus muertos. En la actualidad, varias familias compran en grandes cantidades para la ofrenda; otras, en menor cantidad, y otras piensan que los muertos no vienen.

Algunos señalan que el *tavi anu* se compone de un totopo, una naranja, un plátano y un pan (figura 3.9). No obstante, en varias ocasiones he observado que las personas depositan parte de la ofrenda en tenates y se los llevan a las casas de sus familiares para compartirlos. Es curioso, porque he visto que las personas se intercambian el *tavi anu*, pues, en la lógica de Nundaco, cada vez que se visita una casa (*ve'e*), los invitados siempre llevan un presente y, al finalizar la visita, los anfitriones ofrecen algún regalo a los asistentes como agradecimiento.³³



Figura 3.9: *Tavi anu*. Debajo de las frutas se puede observar el totopo. Fotografía tomada el 3 de noviembre de 2017.

³² La ofrenda es un regalo que hacen los vivos para los muertos. Terminada la fiesta, los muertos comparten sus alimentos con las personas y con otros muertos (las almas perdidas y las ánimas solas) (niños del 2° B de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco y adultos, comunicación personal, 3 de noviembre, 2016).

³³ En las visitas cotidianas, el intercambio de alimentos es una práctica muy común. Cuando las visitas llevan alimentos, el anfitrión regala también alimentos como agradecimiento por la visita. En el caso del Día de Muertos, sólo se dice que se reparte el *tavi anu*.

Regresando a la narración, al finalizar el almuerzo (*kusama*) del 2 de noviembre, se reparte el *tavi anu* por primera vez. Además, en este día no se trabaja, por ello algunas personas aprovechan para visitar y llevarles *tavi anu* a sus familiares y compadres después del almuerzo o de la visita al panteón.

Cuando los familiares (*ta'a ñati*) o compadres llegan a la casa, son recibidos por la *ta'a ve'e*. Las visitas ofrecen el *tavi anu* y, si lo prefieren, ingresan a la cocina (*ve'e luli*) o al patio (*chikee*). Durante su estancia, conversan, bromean y comparten el *tavi anu* con el grupo doméstico. Si hay niños, ellos juegan en el patio, mientras que las mujeres calientan el pozole o cocinan para sus invitados. Más tarde, todos comparten los alimentos recién calentados. Al finalizar la visita, la *ta'a ve'e* regala *tavi anu* a sus invitados como agradecimiento porque vinieron (figura 3.10).



Figura 3.10: Visitas en el patio. Fotografía tomada el 3 de noviembre de 2009.

La repartición del *tavi anu* tiene variaciones dentro del municipio, ya que una niña del *ñuu luli* de Plan de San Antonio mencionó: “Después de la comida, todos los vecinos se visitan mutuamente y después asisten al panteón”. Vicky Pérez confirma que así se hacía en su niñez en el paraje de Plan de Guadalupe, es decir, hace más de cuarenta años. Llama mucho la atención que la gente de Plan de San Antonio mantenga esta práctica el 2 de noviembre. En contraste, otras familias reparten el *tavi anu* después de la asistencia al panteón o en los días posteriores a la fiesta.

2 de noviembre y la visita al panteón

Para el mediodía del 2 de noviembre, se dice que las almas regresan a sus *ve'e diyi* en el panteón. El recorrido que hacen los vivos hacia el panteón representa el regreso de las *anu* en compañía de sus familiares; a este acto se le llama *ir a dejar el alma*. El regreso de las almas a su mundo también se refleja en las mariposas, ya que algunas personas comentan que, en este día, las mariposas se marchan al panteón.

Después del mediodía, parte de la población acude a la misa de la 1:00 p. m. en la iglesia (*ve'e ñuu*) de la cabecera municipal (pueblo de Nundaco), mientras que otros van al panteón del pueblo para despedir las almas de sus familiares.³⁴

Una joven que asistió a la misa de 2017 me comentó que el sacerdote leyó el *responsio* a la mitad del evento, esto es, él mencionó el nombre de todos los difuntos de Nundaco para que descansan en paz. Cuando el padre terminó de leer la lista, comenzó a *regañar* a las personas, porque dudaba que algunos fallecidos de la lista hubieran sido bautizados. Además, el clérigo indicó que era el Día de Todos los Santos, pues se celebra a las personas que tienen todos sus sacramentos, vivieron de acuerdo con las enseñanzas de Dios y no criticaron a la Iglesia católica. Vale la pena mencionar que los sacerdotes han criticado en varias ocasiones las costumbres de la gente de Nundaco en otras fiestas.

Gran parte de la población acude al panteón, ya sea durante o después de la misa. Las personas que asisten al campo santo se dirigen a las bóvedas o lápidas (*nama*) de sus familiares. Por lo general, la gente bendice la lápida, coloca una veladora y alguna fruta, vacía una botella de refresco o de cerveza en la cabecera de la *nama*, coloca flores sobre ella y a veces dedica música a sus difuntos.

La bendición de la lápida se realiza a fin de que el “alma pueda descansar”; para esto, la gente mete una flor (casi siempre cempasúchil) dentro de una cubeta llena de agua bendita y, con la misma flor, rocía la bóveda, como si dibujara una cruz en el aire, primero de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha.

La veladora posiblemente guía al alma a su casa (*ve'e diyi*) en el panteón, es decir, conduce al alma a su lápida. La fruta es el último alimento que se le ofrece al alma. La cerveza y los refrescos son para calmar la sed del difunto, pues se ha cansado por la caminata de regreso. Las flores son para decorar la bóveda, esto es, son para adornar la casa del muerto (figura 3.11).



Figura 3.11: Bóvedas decoradas con flores. Fotografías tomadas el 2 de noviembre de 2017.

Mientras la familia (*ta'a ñati*) del difunto bendice y deja los últimos objetos en la bóveda, otros familiares dedican algunas palabras para sus *anu ñianu*; otros piden que los difuntos los protejan; otros, que los *anu diyi* ya no se aparezcan en sus sueños, y, al final, siempre se dedica un momento para recordar las vivencias con el difunto.

Modesta Feria me explicó que, cuando la gente tiene un familiar fallecido por accidente en Nundaco, le corresponde visitar la bóveda del panteón y el lugar donde murió aquella persona. No hay que olvidar que, en el sitio donde falleció alguien por accidente, hay una cruz para indicar la presencia de aire malo (*tachi xee*) y del alma del difunto (*anu diyi*).

³⁴ Todos señalan que las misas se realizaban en el panteón, sin embargo, el nuevo sacerdote en turno se niega a dar la misa en este espacio.

Asimismo, ella menciona que estos espacios son más “sagrados” que donde están “los huesos en el panteón”, por ello se llevan flores a ambos lugares.

Casi todas las personas se marchan entre las 4:00 y 5:00 p. m. del panteón, algunos permanecen más tiempo para visitar a sus familiares; otros toman bebidas alcohólicas enfrente de la bóveda de los familiares o comen afuera del panteón, pues hay puestos ambulantes afuera del campo santo.

A más tardar a las 6:30 p. m. se cierran las puertas del panteón y en este momento todos se retiran a sus casas. Muchas personas reconocen que el panteón luce “muy bonito” con las veladoras y las flores (figura 3.12) en la noche. A pesar de ello, el panteón es un espacio muy temido en ese momento, debido a la presencia de los *aires* (*tachi xee*), la enfermedad (*kue xee*) y los fantasmas (*tachi xee*).



Figura 3.12: a) Panteón de Nundaco por la tarde del 2 de noviembre de 2017. b) Panteón de Nundaco por la noche del 2 de noviembre de 2017.

Después de la visita al panteón, la gente va con sus familiares, compadres y amigos; además, reparte el *tavi anu*. Terminado el 2 de noviembre, algunas personas regresan a sus rutinas cotidianas y vuelven a trabajar en la milpa, en el hogar o en otras actividades.

Después del 2 de noviembre y los días posteriores

Después del mediodía del 2 de noviembre, la ofrenda continúa puesta en la *ve'e kixi* o la *ve'e santo*, pero ya no habrá más cambios de platos. Como se ha mencionado, la ofrenda será repartida poco a poco como *tavi anu*. Lo que resta de la ofrenda será alimento para las ánimas solas, pero se desconoce si actualmente también para las almas perdidas.³⁵ A continuación se presentan las características de las ánimas solas:

Cuenta Abelarda Santiago que hace tiempo falleció tu bisabuela [madre de Marcelino Feria de 74 años], murió en el Día de Muertos. [Mientras estaba muerta], ella vio a los muertos, parecían calaveras, muchos venían muy contentos, los hombres venían con sombrero nuevo, otras personas venían con su tenate con *tavi anu* hasta el copete. De pronto vio a la gente que venía triste, porque sus familias no creían y les dejaron una caca. Resucitó la bisabuela. Después de resucitar ya sabía curar (Vicky Pérez, comunicación personal, 5 de noviembre, 2016. Iztapalapa, Ciudad de México).

³⁵ “[Anteriormente], los abuelitos contaban que el 2 de noviembre se van [las almas de] los adultos y quedan las almas perdidas. La gente de antes iba al panteón para dejar a las almas perdidas a sus tumbas el 3 de noviembre, pero ahora la gente lo hace el 2 de noviembre, quién sabe por qué lo cambiaron. Así decía mi abuelito que se debía ir el 3 de noviembre para dejar a las almas perdidas al panteón” (Fide Pérez, comunicación personal, 4 de enero, 2017. Ojo de Agua, Santa Cruz Nundaco).

Otro ejemplo:

Esto sucedió en el Día de Muertos. Un señor que no quería poner su ofrenda dejó pasar el 31..., luego el 1... y el 2 de noviembre. Iba en el camino y se encontró a su madre llorando con un ocote, en vez de llevar una veladora. Este señor decidió matar a uno de sus animales, no para comérselo, sino para el velorio de su madre (síndico municipal, comunicación personal, 28 de octubre, 2009. Centro, Santa Cruz Nundaco).

El primer ejemplo narra un suceso que ocurrió en Santa Cruz Nundaco hace más de cuarenta años, y el segundo es una narrativa del Día de Muertos. En ambos ejemplos se mencionan a las *almas solas* o *ánimas solas*, es decir, aquellas almas con familiares que no creen en el Día de Muertos, familiares de otras religiones o que no tienen familia, por tanto, sus parientes no les ponen ofrenda. Para las almas es muy importante que las recuerden, pues al ser olvidadas también sufren. Las personas que saben de estos casos sienten compasión por aquellas almas y ven con malos ojos a aquellos que olvidaron a sus difuntos.

Juana Cruz explica que “las ánimas solas se pasean con un ocote en la mano, para que iluminen su propio camino”.³⁶ Asimismo, “las ánimas solas se alimentan de lo que dejó el muerto”, es decir, se alimentan de la ofrenda después del 2 de noviembre.

Para el 3 de noviembre continúa la repartición de la ofrenda y las visitas entre los familiares vivos.³⁷ Estas actividades de los vivos continúan a más tardar el 4 de noviembre y para el 5 de noviembre todos retoman sus trabajos y sus actividades diarias.

Después del mediodía del 2 de noviembre, ya no se colocan nuevos alimentos en la ofrenda, la cual se retira después de algunos días. Se desconoce en qué momento preciso se quita la ofrenda, pues algunos explican que es cuando “se acaba la comida”, esto quiere decir que después de repartir el *tavi anu*. En cambio, otros dicen que la retiran a los ocho días, a los quince días, después un mes o hasta el próximo año. Al parecer, no hay un momento establecido para desmontarla.³⁸

La ofrenda permanece para alimentar a las ánimas solas y a las almas perdidas (muertos por accidente). En contraste, Víctor, de Nunuma, dice que las *anu ñianu* se quedan “uno o tres días más”, pues algunas se emborrachan con el aguardiente y la cerveza, amanecen *crudas* (con resaca) al día siguiente, toman un vaso de café y siguen tomando.

³⁶ Un *ocote* es un trozo de madera con demasiada resina que se obtiene de algún *Pinus* ssp. (también llamado localmente *ocote*). Como este pedazo de madera prende con demasiada facilidad, la gente lo usa para prender el fuego del fogón; además, antes se utilizaba como antorcha durante las noches. Actualmente, la gente alumbra su camino con lámparas durante las noches.

³⁷ El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta, 2003: 58) hace mención de las reparticiones de la ofrenda como parte de la fiesta, sin embargo, no menciona los lugares donde se realizan tales actos y enfatiza el intercambio entre los padrinos y los compadres. Al tratarse de un texto muy general, no profundiza acerca del significado de la repartición.

³⁸ Cabe resaltar que algunos pueblos de la Mixteca tienen temporalidades distintas de la fiesta. Víctor, de Nunuma, explica que, en San Miguel el Grande, las personas se reúnen en el panteón para comer cada ocho días después del Día de Muertos. Israel también menciona que en su pueblo (Tecahua, Chalcatongo) se reparte la comida después del 8 de noviembre.

2. Los relatos sobre el Día de Muertos

La narrativa referente a la fiesta ayuda a comprender parte de las motivaciones y del pensamiento de las personas. En un intento de buscar una narrativa en Nundaco que explicara el origen de la fiesta, sólo he encontrado relatos sobre “el señor que no creía en el Día de Muertos”.³⁹ Esta narrativa y sus diferentes versiones revelan *grosso modo* el pensamiento de las personas y las consecuencias de no poner la ofrenda.

Las variaciones de esta narrativa presentan el siguiente desarrollo: el personaje principal es el señor que no creía; al no creer, no puso ofrenda en la fiesta; en consecuencia, se le aparecen sus padres tristes al final de la fiesta, el señor se arrepiente y decide poner ofrenda después de la fiesta. El final cambia en algunos relatos, pues en unos el protagonista fallece y en otros el hombre arrepentido pone la ofrenda año tras año y celebra la fiesta. A continuación se muestra uno de los tantos ejemplos que hay sobre esta narrativa.⁴⁰

Hace años hubo un señor que no creía, así que no puso su ofrenda de *Too Santo*. El señor tenía su esposa. Pasó el Día de Muertos, se fue a recoger leña y de pronto él se sentó y se quedó pegado al piso, trataba de levantarse, pero estaba pegado. Pasaron las mariposas, pasaron las almas, podía ver las almas de las personas que venían contentas con su comida y las cosas de la ofrenda. Al final de la fila vio a sus familiares, a sus padres, los pudo distinguir, y sus padres estaban tristes porque no recibieron nada. Él, a los ocho días después, mató un animal y puso la ofrenda, pero ya no pudo ser, porque la ofrenda fue para su propio funeral (Martín Feria, comunicación personal, 25 de octubre, 2016. Yosongashe, Santa Cruz Nundaco).

Como se puede apreciar en el relato anterior, la consecuencia de no poner la ofrenda es la muerte. De acuerdo con Vicky Pérez: “El señor, tras ver a sus padres, regresa a su casa corriendo, pero se resbaló en un barranco y cae. El animal que pensaba matar para sus padres ahora es para el funeral”.

Las versiones de estas narrativas contadas por adultos mencionan las siguientes constantes: el “hombre que no creía”, “no puso ofrenda” o “pone una ofrenda incomible”; de alguna manera, el protagonista ve las “filas” que hacen los muertos para regresar a su mundo o mira a los muertos en su propia casa; él identifica a sus padres fallecidos de los otros muertos; más tarde, trata de remediar su falta y “muere” por no poner la ofrenda; además, el fallecimiento del agresor se da en un lapso de tiempo corto, ya sea en ese día o a los ocho días después de que vio a sus padres.

El ejemplo anterior es particular, ya que menciona a las mariposas y las relaciona con las almas. Sin embargo, surge una problemática en este relato y en las otras variantes narradas

³⁹ En la revisión de las encuestas realizadas a los niños del 2° B de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco, se encontró una versión del relato “El hombre que no creía” correspondiente a la región del istmo. Esta versión menciona que el hombre que no creía puso una calabaza partida en cuatro y, al centro de la ofrenda, unos huesos de toro. Además, en la literatura etnográfica de Jicaltepec (Cruz Ortiz, 1998: 146-149), Yosondúa (Sánchez Sánchez, 2009: 30-31) y Pinotepa Nacional, Oaxaca (López Castro y Ruiz Medrano, 2010: 245), así como de los nahuas de Huauchinango, Puebla (Pérez Téllez, 2014: 49-52), se han encontrado relatos semejantes, lo que hace pensar sobre la perseverancia del relato en otras partes de Oaxaca y Puebla.

⁴⁰ En Nundaco, a las narrativas o leyendas se les conoce como *historias*. En ellas se mezclan elementos del pensamiento de los habitantes con vivencias personales, es decir, ficción con realidad. Para las personas, dichas historias son acontecimientos reales que ocurrieron y que se repiten; de este modo, es una de las maneras en que se transmite el conocimiento y se explica su realidad.

por los adultos, pues no se explica la manera en que aparecen los padres del protagonista. Se considera pertinente tener dos posibles explicaciones. La primera corresponde a la aparición de los fallecidos como *fantasmas (tachi xee)* o *almas (anu)*. La segunda explicación es a través del sueño, pues hay que recordar que los muertos también se manifiestan en los sueños de las personas para *pedir algo* y, además, el estado onírico es parte de la realidad de las personas. Cabe aclarar que algunas narrativas indican cómo las almas aparecen en los sueños. A continuación se presenta un ejemplo:

Hace tiempo hubo un hombre que no creía en el Día de Muertos; se acercó el día y el señor no puso nada de frutas en su altar, [en vez de eso] puso una piedra. Luego, él soñaba que sus papás lloraban porque no les dejó nada de fruta. [A partir de ese día], el señor festeja esta fiesta año con año (Arlette González, comunicación personal, 27 de octubre, 2016, Santa Cruz Nundaco).

Este ejemplo mantiene ciertos elementos de la narrativa anterior, pero se pueden apreciar ciertos cambios. El primero es la manera en que el protagonista se comunica con sus padres; el segundo, la consecuencia, pues el protagonista se arrepiente y a partir de ese momento empieza a creer en la fiesta. El siguiente ejemplo es otra variante del relato relacionado con la casa:

Había un hombre que no creía en el Día de los Muertos, por ello no puso nada en su ofrenda. En la noche los muertos aparecen y, como no encontraron nada, comenzaron a comer la pared del señor. El señor habló con ellos y les preguntó por qué se comían su pared [*yika ve'e*], y ellos contestaron que tenían muchísima hambre y continuaron comiendo. A los ocho días después, el hombre falleció (exposición del equipo 3 del grupo 2° B de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco, 3 de noviembre, 2016. Centro, Santa Cruz Nundaco).

Esta versión fue narrada por una niña de Plan de San Antonio, la cual resulta interesante porque menciona la casa en el relato. Llama la atención cómo los difuntos se comen la pared de la casa; no obstante, este acto no está presente en otras variantes del relato y se desconoce si la expresión “comer la pared” tenga otro significado. Por último, se presenta la versión de Doña Isidra:

Es que, si uno no pone la ofrenda, las ánimas nos llevan a nosotros. Hay una historia de un señor que no creía en Día de Muertos, él tenía su esposa y cuando llegó la fiesta decía: “Es que no es cierto que vienen”. Así que pensó una manera de ver si era cierto, así que colocó un ocote, en vez de veladora, y puso una piedra en el altar. Llegó la noche, se escondió en el tapanco de la casa [*sunku ve'e*] y esperó. Después de un rato llegaron las ánimas, el señor vio a su padre y a su madre que llegaron a la casa y no había nada, como estaban los compadres de ellos, pues dijeron: “Aquí no hay nada, vámonos a otro lado”. Aun así, las ánimas se comieron la piedra y se escuchaba cómo comían la piedra. Así que ese señor se dio cuenta que sí vienen las ánimas bajo del tapanco y le dijo a su esposa que prepara la comida, que va a matar su toro. Pero ese toro no fue, sino para su gasto.

La versión de Doña Isidra involucra otros espacios de la casa, muestra la capacidad de los muertos para comer otros objetos y señala algunas características de las ánimas solas. Además, es interesante la introducción del relato, pues ella explica que, al no poner la ofrenda, los *anu diyi* se “llevan” a los vivos, es decir, los muertos causan daños a las personas, pues hay que recordar que éstos traen consigo la *kuee xee* (enfermedad mala) y posiblemente el *tachi xee* (aire malo).

Las versiones de esta narrativa reflejan parte del pensamiento de los adultos y de los ancianos sobre la fiesta. Algunos adultos mencionan cómo sus familiares difuntos se les aparecen en los sueños para pedirles alimentos, que los visiten en el panteón o solicitar

agua bendita en sus bóvedas; esto hace que los adultos dejen sus asuntos para atender a sus difuntos durante la fiesta, como lo muestra el siguiente ejemplo:

Por cierto, cuenta una señora [de la ciudad] que soñó con sus papás que tenían hambre en *Too Santo*. Ella no pensaba ir allá [a Nundaco] y había puesto su ofrenda en su casa, pero, tras haber soñado eso, inmediatamente tomó sus cosas y se fue al rancho. Cuando llegó, los tíos ya habían puesto la ofrenda y ella llegó a completarla (Vicky Pérez, comunicación personal, 5 de noviembre, 2016. Iztapalapa, Ciudad de México).

El caso anterior trata de una señora (*radicada*) que vive actualmente en la Ciudad de México, pero vivió su infancia en Nundaco. Ella es uno de los tantos casos de personas que están obligadas a ir a Nundaco a la fiesta por petición de los muertos. Asimismo, los sueños con los difuntos en el Día de Muertos o en otros contextos son considerados una señal de un mal augurio y, a veces, se asocia con la muerte de la persona o de algún familiar. Tal es el caso de un anciano que soñaba “feo” con sus padres fallecidos, quienes le pedían “agua bendita” o “algo...”, y además él aseguraba que su muerte se acercaba.

Como se dijo anteriormente, el relato “El señor que no creía en el Día de Muertos” hace mención de las consecuencias de no poner la ofrenda y, para muchas personas, aquel relato es parte de su realidad, así como lo muestra el siguiente ejemplo:

Yo sí creo en el Día de Muertos. Cuando estaba en Estados Unidos, siempre ponía mi ofrenda, pero los demás tíos no. Una vez estaba poniendo mi ofrenda, ya iba a poner los platos de comida, pero por una razón mi esposo me llamó y dejé la ofrenda sin los platos de comida. Al poco rato, mi hijo se enfermó muy feo de la nada..., estuvo muy raro. Lo llevamos al médico y dijeron que tenía una fuerte infección. En ese instante me acordé que no puse los platos de comida. Llegando a la casa puse los platos de comida; después de un rato se curó mi hijo. Sí me espanté mucho y desde ahí siempre pongo mi ofrenda (Marcela, comunicación personal, 25 de octubre, 2016. Santa Cruz Nundaco).

Aunque los acontecimientos ocurrieron en otro país, se muestra claramente el daño causado a su familia por no poner la ofrenda. Vale la pena agregar que una señora opina que es verdad el relato y por ello falleció su hermano, por la misma causa. A continuación se muestra su testimonio:

Yo sí creo eso, porque tuve un hermano que tampoco creía. Cuando llegó la fiesta de *Too Santo*, decía: “¿Para qué gastan si nadie va a venir?”. Ese año no puso nada y en vez de eso fue a tomar con otro señor y los dos se mataron. Se mataron en el mero Día de Vigilia, el 31 de octubre (señora de Nundaco, comunicación personal, 20 de octubre, 2017).

Queda claro que no poner la ofrenda puede provocar daños a la persona, pero esto me hace pensar: “¿Por qué hay un castigo por dicha falta y quién la causa?”. Para el caso de la señora que vive en Estados Unidos, Vicky Pérez explica: “Seguramente había un muerto cerca y ése enfermó al niño... Los fallecidos no causan daños a sus propios familiares, sino otros”.

Por último, no poner la ofrenda y olvidarse de sus difuntos también causa que las almas se entristezcan. Algunas personas ven con pena a las almas olvidadas por sus familiares, o que éstos no crean en la fiesta, como es el caso de los cristianos. Además, las familias (*ta'a ve'e*) que cometen estas faltas son desprestigiadas o vistas de manera negativa por la gente del municipio.

La narrativa anterior es breve, pero refleja parte de los acontecimientos ocurridos, las motivaciones y las consecuencias de no poner la ofrenda en la fiesta, pues, para la gente, aquella narrativa refleja parte de su realidad. Cabe aclarar que el miedo no es la única motivación para hacer la fiesta, ya que también se toma en cuenta el cariño hacia el difunto, pues la fiesta se realiza para mantenerlos contentos; además, los vivos deben convivir en paz y alegría entre ellos. Otra motivación se vincula a la religión, pues algunos aseguran que la fiesta se trata de un festejo católico y está indicado en las Escrituras que las “almas regresan”. Por último, no hay que olvidar que los muertos dan salud, protección a los vivos e interceden por éstos ante Dios.

3. Los animales como *anu*

En las siguientes líneas, mostraré la asociación entre los animales (*kiti*), las *anu* y el espacio, ya que éste también influye en la concepción de las *anu diyi*. Primero explicaré la interpretación que la gente le da a la presencia de las mariposas (*tikuvaa*) y posteriormente a la de otros animales (*kiti*).⁴¹

Hay que recordar que el alma de los muertos (*anu diyi*) regresa al mundo de los vivos durante la fiesta como animales, mariposas y como *anu diyi* (alma). Desde unos días antes y durante la fiesta, los animales son *anu diyi* y tienen cierta relevancia, pues algunos son considerados antepasados (*anu ñianu*) que vienen a las casas, particularmente las mariposas, a proteger a sus familiares.

Las mariposas como *anu diyi*

Gran parte de la población reconoce que las mariposas permanecen en el municipio durante los días de la fiesta, es decir, desde el 31 de octubre hasta el 2 de noviembre. Algunos dicen que las mariposas (*tikuvaa*) vuelan cerca de las casas para visitar a sus familiares; entre mayor es la cantidad de casas en un área, mayor es la concentración de mariposas. En cambio, otros opinan que las *tikuvaa* llegan al municipio debido a la migración y se establecen desde mediados de octubre y se retiran unos días después de la celebración.

Las características y el comportamiento de la mariposa se asocian a los tipos de muertos o almas y atributos de la gente, por ejemplo: las mariposas chicas (*tikuvaa luli*) del 31 de octubre son los *anu luli* (angelitos), mientras que las mariposas grandes (*tikuvaa*) del 1 y 2 de noviembre son las *anu ñianu* (almas grandes). Asimismo, para algunos, las mariposas representan las almas de las personas buenas, en particular las mariposas blancas. En contraste, Luz y su sobrino Angelito de ocho años (comunicación personal, 6 de noviembre, 2017. Centro, Santa Cruz Nundaco) opinan que la mariposa negra es el alma de las personas, y la blanca, el alma de los ángeles (posiblemente se refieran a las personas buenas).

⁴¹ Moedano (1961: 48), en un estudio general de la fiesta del Día de Muertos en México, menciona la aparición de las almas como insectos, tales como moscas, abejas, etc., que chupan los aromas y la esencia de los alimentos.

Es importante resaltar que las mariposas y los animales tienen otras interpretaciones de acuerdo con su proximidad a las casas, por lo general suelen asociarse a familiares. Esto quiere decir que los animales domésticos (*kiti ve'e*), como gatos, perros, pollos e insectos que se encuentran dentro y alrededor de la casa (*vee*), son interpretados como las almas de los familiares (*anu ta'a*), las almas que vienen a proteger a sus seres queridos. En cambio, los animales de corral (*kiti kurraa*), como borregos, toros y burros, son las *anu diyi* no familiares. Por tanto, como explica Vicky Pérez, las mariposas (*tikuva*) y los animales que se encuentran cerca de la casa (*kiti ve'e*) se consideran las almas de los abuelos, hermanos, tíos, primos, sobrinos y padres; por ello, las personas no se atreven a lastimar a dichos animales (figura 3.13).

Las mariposas tienen una posición privilegiada durante la fiesta, pues, cuando la gente observa este insecto sobre la ofrenda, piensa que se trata de un alma de algún familiar que está comiendo. En contraste, la gente es precavida con los gatos y los perros, porque éstos son capaces comerse toda la ofrenda, así que algunas personas amarran a sus gatos en el patio, y otras familias cierran la puerta de la *ve'e kixi* o la *ve'e santo* para que los perros no entren ni roben la comida.

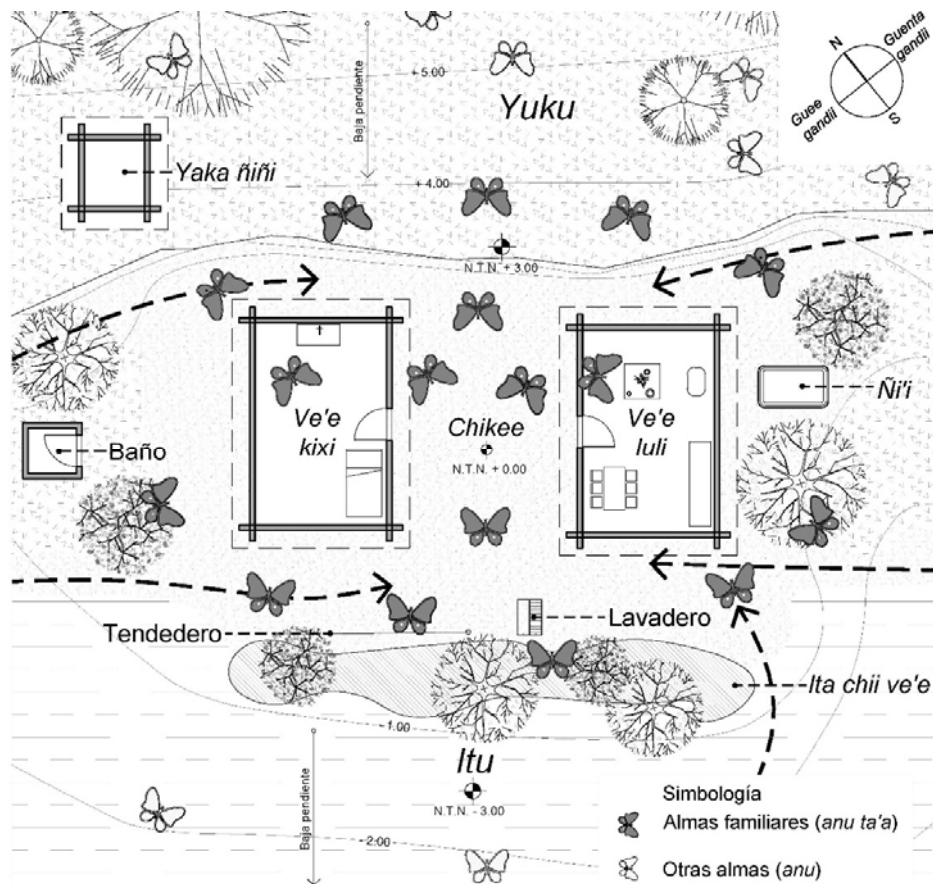


Figura 3.13: Las mariposas y los animales como almas de los familiares, según los habitantes de Nundaco.

Ahora en Día de Muertos vendrán las almas de las personas en forma de ese animalito... *tikuva* (mariposa). Hubo un año que estaban dos mariposas en la ofrenda, porque los muertos se llevan el sabor de las cosas (Marcelino, comunicación personal, 30 de octubre, 2016. Yosongashe, Santa Cruz Nundaco).

El relato anterior fue narrado por un anciano y muestra la asociación de la mariposa con el alma y el espacio, ya que las *tikuvaa* mencionadas se refieren a las almas de los padres del narrador.

Las mariposas se ocultan en la noche y en su lugar pueden observarse polillas, que también se consideran *tikuvaa* y, por tanto, son almas. Cabe señalar que las polillas que vuelan cerca de la luz de los focos dentro de la *ve'e luli*, la *ve'e kixi*, el *chikee* (patio) y alrededor del fuego del fogón de la *ve'e luli* son *anu ta'a*.

Cuando las mariposas vuelan alrededor de las velas, veladoras o del fogón de la *ve'e luli*, acaban quemándose y mueren. Víctor, de Nunuma, explica que esto ocurre “porque el alma tiene pecados” y por ello se quema la *tikuvaa*. En cambio, en Nundaco se dice que es malo recoger estas mariposas quemadas, pues posiblemente la explicación de Víctor justifique este hecho. Cabe mencionar que este tema se discutió con Modesta Feria, quien inmediatamente señaló que en el cielo hay una fosa de fuego y, en ese lugar, los muertos son purificados hasta quedar libres de pecado (comunicación personal, 16 de noviembre, 2017. Centro, Santa Cruz Nundaco). También indicó que los muertos no pueden ser tocados por los vivos, pues de lo contrario se hacen huesos, ya que los difuntos están purificados y los vivos tienen pecado.

Algunas personas dicen que las mariposas se marchan del municipio al mediodía del 1 y 2 de noviembre. Como se ha mostrado en algunos relatos anteriores, los muertos hacen filas para regresar a sus casas, y este patrón lo realizan las *tikuvaa* en el paisaje. Algunas personas aseguran que las *tikuvaa* hacen filas hacia Santa María Cuquila, ubicado al oeste del municipio, y otros mencionan que éstas se dirigen al panteón (figura 3.14).

Un día estaba hablando con mi cuñado y de pronto vimos a las mariposas que pasaban atrás de la casa, donde dormía mi madre. Unas iban para abajo y otras para arriba, las mariposas que bajaban iban para el pueblo y las del sentido contrario iban a Ojo de Agua (Vicky Pérez, comunicación personal, 20 de junio, 2017. Iztapalapa, Ciudad de México).

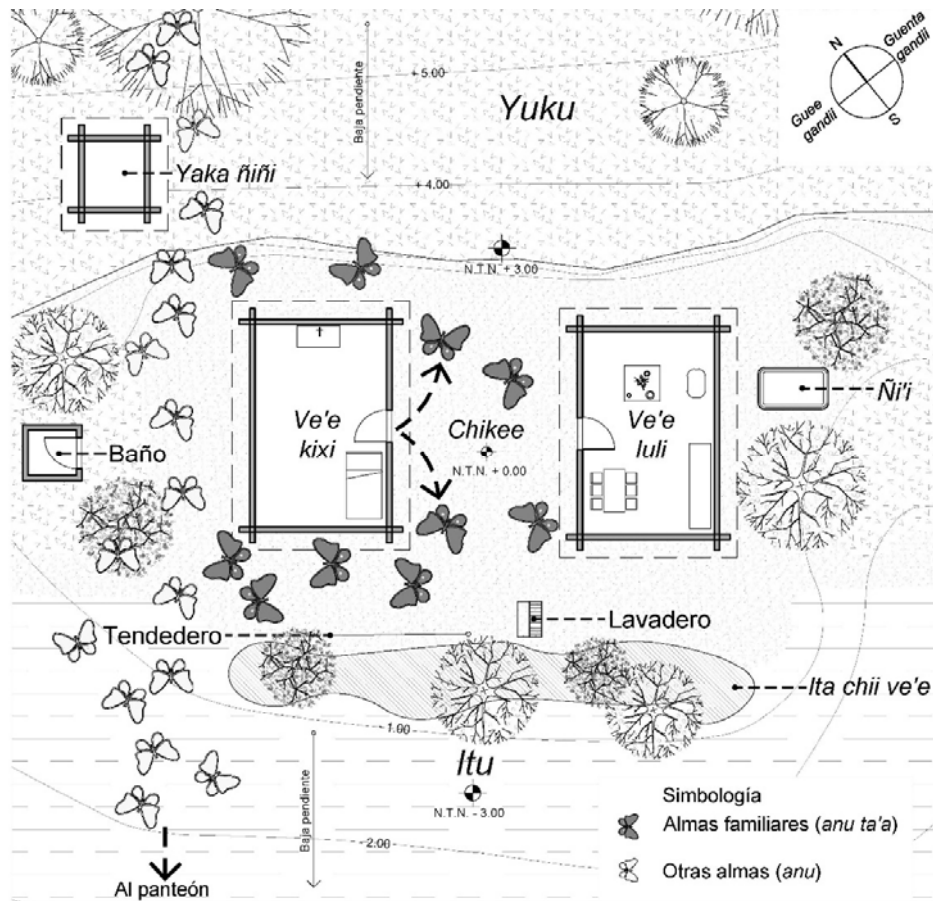


Figura 3.14: Esquema basado en el relato de Vicky Pérez.

El relato anterior menciona de manera implícita que las mariposas bajaron al panteón por el oeste, así como lo hacen las personas que viven en Plan de Guadalupe, lugar donde ocurrió el fenómeno. En cambio, Modesta Santiago dice que las *tikuvaa* van hacia a Cuquila (hacia al oeste) y hacen filas que van y vienen, pues “hacen como las personas, según se van, pero regresan porque se les olvidó algo”.

Independientemente de lo dicho en Nundaco, he observado a las mariposas en los días con sol y cuando el día se nubla; que se esconden debajo de las hojas de las plantas y de los techos de las casas.⁴² A veces coincide la presencia de neblina con el mediodía del 2 de noviembre, lo que me sugiere que estos insectos se marchan del municipio. Además, la estancia de las mariposas difiere de los criterios de las personas, pero no deja de ser interesante la asociación entre las almas, la concurrencia de aquellos insectos y la fiesta.

Los demás animales como *anu diyi*

⁴² La permanencia de las mariposas en Nundaco durante la fiesta es variable, en 2009 se observaron mariposas desde las últimas semanas de octubre y permanecieron hasta los primeros días de noviembre. Durante el trabajo de campo de 2016, hubo muy pocas mariposas en el paisaje, por lo que fue difícil observarlas durante la fiesta.

Cabe aclarar que la creencia de que los animales son las almas de los muertos no es compartida por toda la gente del municipio. Las personas de los *ñuu luli* de Plan de Guadalupe (familia Pérez Hernández, 1 de noviembre, 2016) y Ojo de Agua (Vilma y su abuela, 30 de diciembre, 2016) mencionan que a los animales no se les puede causar daño, porque es malo. En contraste, la familia Feria Santiago, de Yosongashe, y Santiago, de Djuami, afirman que todos los animales son las almas de los muertos. Seguramente, ambas explicaciones son parte de lo mismo, es decir, todos los animales del monte y domésticos son los *anu diyi*.

Al igual que las *tikuvaa*, los animales están asociados a la personalidad de la gente. Algunos mencionan que las mariposas son las almas de las personas buenas, mientras que los animales feos, tales como víboras, arañas, alacranes y caras de niño son las almas de las personas malas. En seguida presento dos ejemplos sobre lo último.

El 24 de octubre de 2009, en Yosongashe, cuando estábamos cenando, se apareció un bicho feo, y uno de los niños presentes lo iba a pisar, pero su madre le dijo que no lo hiciera y agregé lo siguiente: “Se dice que eso no se debe hacer. Se dice que esos bichos que aparecen en los Días de Muertos, o cerca de estos días, son las almas o espíritus de los difuntos”. Mientras el bicho continuó su camino, la señora dijo: “Qué bicho tan feo, seguro es la tía Antonia”.

En otra ocasión, el 31 de octubre de 2016 también en Yosongashe, estábamos cenando pozole con mole y pollo. Al terminar la cena, ayudamos a recoger la mesa. Más tarde apareció una araña grande en mi mochila, me espanté por un momento y de pronto se metió entre mis pertenencias. Pensando tan sólo en espantarla, agarré mi mochila y la puse boca abajo hasta que se cayeron todas mis cosas, pero la araña nunca salió ni la volví a ver. De pronto me preguntó una señora: “¿Qué estás haciendo?”. Le contesté que trataba de sacar la araña de mi mochila. Más tarde una anciana le preguntó a la señora que qué estaba haciendo yo. La señora le comentó que yo andaba buscando una araña. La anciana le explicó a la señora que se trataba de un alma y después me dijo que la dejara en paz, pues se trataba de un alma, por lo tanto, no debía matar a dicho animal.

Los acontecimientos mencionados ocurrieron en la *ve'e luli* e inmediatamente los habitantes de la *ve'e* relacionaron al bicho *feo* (cara de niño) y a la araña con un *anu ta'a* (alma familiar). Aunque en el ejemplo inmediatamente anterior no se dice, aquella familia asoció estos insectos con el alma de Antonia, quien fue considerada una persona mala que causó muchas angustias a su propia familia. Además, las fechas de los acontecimientos son importantes, pues el primero sucedió el 24 de octubre, y el segundo, el 31 de octubre. Estos momentos son interesantes, ya que dan pistas para establecer un periodo en el que los animales se consideran *anu diyi*.

Como se ha mencionado, las familias (*ta'a ve'e*) consumen y ofrendan carne durante la fiesta para mantener a sus difuntos contentos. No obstante, la gente no puede lastimar a los animales, porque es *malo*. A pesar de ello, las personas toman sus precauciones para aminorar la trasgresión hacia las *anu diyi*. Una acción muy común es la compra de carne en el tianguis tradicional de Tlaxiaco. En caso de matar animales para los guisados se toman otras medidas, por ejemplo: se mata a los animales grandes (borregos, chivos o cerdos) unos días antes del *Too Santo* para evitar dañar más al *anu* durante la fiesta y, además, la carne de aquellos animales se puede conservar más tiempo. En cambio, a los animales pequeños (conejos y pollos), los ejecutan durante la fiesta porque es “peor matar a un animal grande que uno chico” y posiblemente estas carnes se descomponen rápido.

Los animales grandes (borregos, chivos y cerdos) se matan en el patio de la casa, cerca del *siki ve'e*. La carne se almacena en el *ve'e kanu* o en un almacén (*ve'e almacén*),

mientras que la cabeza y las patas son depositadas en una cubeta y posteriormente son puestas en la ofrenda del Día de Muertos. En cambio, los pollos se matan en el *chii ve'e*. Sánchez Sánchez llama a esta acción *sacrificio*, la cual se realiza durante el 1 de noviembre en Yosondúa (2009: 30-31).

A pesar de lo que se dice sobre los animales, he observado que los niños suelen aplastar a los insectos o que los adultos golpean a los animales, pues algunos de ellos desconocen que los animales son *anu diyi*. Sin embargo, los adultos mayores respetan bastante a todas las criaturas durante la fiesta, pero de ser necesario a veces los golpean o los regañan, como es el caso de los perros, pues éstos siempre están dispuestos a saborearse algún alimento de la ofrenda.

La relación de los animales con el Día de Muertos es un tema interesante y complejo, además, algunos de estos seres tienen una mayor asociación con el alma, como sucede con la mariposa, considerada una de las protagonistas de la fiesta. Otro punto a destacar son las características de los animales que se relacionan con los atributos de los difuntos.

Por último y aún más complejo, es la asociación de los animales con la casa, pues es un vínculo poco claro. A pesar de ello, he escuchado en varias ocasiones que ciertos animales próximos a la casa son las almas de algún familiar difunto en el contexto de Día de Muertos, ritos funerarios y cuando alguien morirá. Asimismo, estas relaciones refuerzan la idea del conjunto *ve'e* y la *ta'a ve'e*.

4. Preparar y parar los platos (kani ko'o)

En este apartado se considera pertinente hacer énfasis en la preparación y los cambios de platillos de la ofrenda, pues lo anterior conlleva una serie de acciones para que el *anu diyi* pueda tomar sus alimentos en la *ve'e kixi*. Para explicar estos eventos, primeramente se mencionará la preparación de los alimentos en la cocina y en el patio, posteriormente se describirá la manera en que se sirven los alimentos en la ofrenda.

La preparación de los alimentos es un momento que resulta complejo, tanto por las actividades que hay que llevar a cabo como por los lugares en que se realiza, así como también por los actores y el papel de los participantes. De acuerdo con el tipo de alimento, puede involucrar diferentes grupos de personas y diferentes espacios. Por lo general, las mujeres y las niñas elaboran la mayoría de los alimentos en la *ve'e luli* y, cuando guisan en la cocina, recogen constantemente los alimentos almacenados en la *ve'e kixi*. Mientras ellas cocinan, intercambian vivencias, narrativas, chistes, emociones, recuerdan a las personas a quienes dedican la ofrenda y, en algunas familias (*ta'a ve'e*), aprenden a cocinar sin probar los alimentos. En contraste, para la elaboración de la barbacoa participa toda la familia de la casa, pues los hombres matan al animal en el *siki ve'e* o en el *chikee*. Después, las mujeres se ocupan de limpiar y almacenar las vísceras del animal, y los hombres cortan la carne y la almacenan en la *ve'e almacén* o en la *ve'e santo*. Para el 1 de noviembre, los hombres preparan el fuego del horno, y las mujeres, los guisos para

acompañar la barbacoa. Un último ejemplo es cuando las mujeres matan a los pollos para la comida, ya que efectúan esta actividad en el *ita chii ve'e* (flores debajo de la casa) durante el 31 de octubre y el 1 de noviembre.⁴³

Una vez listos los alimentos se sirven primero a los difuntos en la ofrenda de la *ve'e kixi* o la *ve'e santo*, en dicho acto participan las mujeres y, en ocasiones, los hombres las ayudan a cargar las ollas y los objetos pesados. Después de *parar los platos* (*kani ko'o*), es decir después de servir los nuevos alimentos y quitar los anteriores, la mujer regresa a la *ve'e luli* con su sahúmador en mano para prenderlo, llevarlo de regreso a la *ve'e kixi* o la *ve'e santo*, ponerle copal y colocarlo enfrente de la ofrenda. Mientras *se paran los platos*, otro hombre de la familia se dirige al patio (*chikée*) de la casa y ahí enciende el cohete para llamar al alma a la casa. Por último, sale la mujer de la *ve'e kixi* o la *ve'e santo* y deja entreabierta la puerta para que el alma pase por sus alimentos, aunque a veces se cierra la puerta para que los perros no entren a robarse la comida de la *nunna diyi*.

Vicky Pérez explica que las almas y las mariposas no atraviesan los muros de la casa, por ello se abre la puerta de la *ve'e kixi* o la *ve'e santo*, o se deja entreabierta. Caso contrario a lo que se dice de los fantasmas en la televisión. Valdría la pena profundizar sobre este aspecto en futuros trabajos y compararlo con otros rituales de la casa para comprobar si otras entidades anímicas tienen el mismo comportamiento (figura 3.15).

⁴³ Para matar al pollo, la mujer se sienta y abraza el cuerpo del ave, y con un cuchillo afilado le corta la nuca. Esto provoca que el pollo se desangre y, poco a poco, fallezca, como si se durmiera. Su sangre es depositada en un plato y posteriormente se reutiliza para hacer moronga o sazonar la comida. En cambio, sólo los hombres pueden matar a los animales grandes (chivos, borregos y cerdos); para esto, varios hombres se ayudan mutuamente y uno de ellos le clava el cuchillo en la yugular, esto provoca que se desangre. Después, en una cazuela se colecta su sangre para emplearla en la elaboración de moronga. A los animales se les mata de esta manera porque se considera que es una forma *amena*, ya que matarlos de modo agresivo o provocándoles miedo provocaría que la carne tenga nervios, lo cual “cambia el sabor de la carne”.

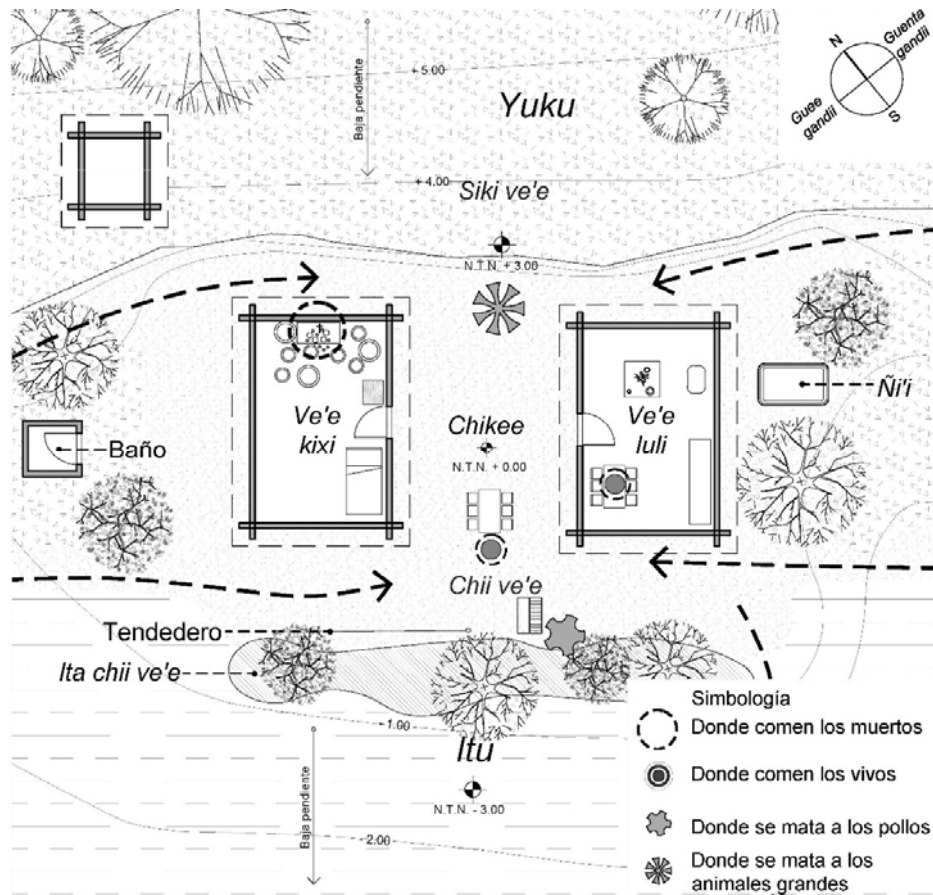


Figura 3.16: Ubicación donde comen los muertos y los vivos. También se muestra donde se mata a los animales.

Al término de la comida se agradece a todos, como se hace diariamente, eso incluye a las visitas, a las cocineras y a los presentes. Después de agradecer por los alimentos, los familiares se reorganizan para la próxima comida; las mujeres retoman sus actividades correspondientes; a veces los hombres ayudan, descansan o toman un poco de licor en memoria de los difuntos o por gusto, y los niños continúan con juegos o ayudan a sus padres con las labores.

La ofrenda (*nunna diyi*)

La ofrenda (*nunna diyi*) del Día de Muertos es el don más importante de la fiesta. Vale la pena ahondar sobre ésta, ya que revela pistas sobre las relaciones entre vivos y muertos, así como parte de la concepción de la vida después de la muerte.

Los ancianos y la curandera Anatolia explican que cada objeto y alimento de la ofrenda son “para el muerto”, sin embargo, detrás de esta frase hay varios sobreentendidos, pues para ellos es muy claro el papel de cada alimento y objeto. No obstante, los niños, jóvenes y adultos explican cada utensilio de la ofrenda en relación con los entierros, con su uso cotidiano y, además, en algunas narrativas está implícito el uso de algunos objetos. Cabe

aclarar que en este breve apartado no se manejará narrativa, pues algunos relatos que hablan del uso de los objetos ya han sido comentados.

Todos los utensilios de la ofrenda cumplen funciones específicas y, a su vez, cada uno es colocado y retirado de acuerdo con el desarrollo de la fiesta, es decir, la ofrenda cambia constantemente a lo largo del *Kivi Diyi*. Como se dijo anteriormente, los objetos y los alimentos de la ofrenda deben ser nuevos o, en su defecto, las cosas más bonitas de la casa para que las *anu diyi* se las lleven y las estrenen. Además, en el trabajo de campo se ha observado que los objetos *bonitos* corresponden a aquellos que aún lucen nuevos, se consideran bellos y algunos son exclusivos para la ofrenda, por ejemplo: la taza de porcelana de Lorenza Santiago. Esta circunstancia influye en la economía del hogar, ya que se compran nuevos objetos y, además, se elaboran nuevos alimentos para cada comida de la fiesta, lo cual contrasta con lo cotidiano, pues en este último caso se cocina cuando es necesario.

La ofrenda es puesta por las mujeres y los niños principalmente el 31 de octubre o un día antes en el altar de la *ve'e kixi* o de la *ve'e santo*. Lorenza (de 74 años) pone las flores y una veladora en el altar (*nunna santo*) de la *ve'e santo* por la tarde del 30 de octubre y al día siguiente continúa agregando tanto nuevos objetos como alimentos al altar, de esa manera el altar de la casa se vuelve la ofrenda para los muertos (*nunna diyi*). En cambio, la mayoría de las personas coloca la ofrenda antes del mediodía del 31 de octubre. Algunos colocan todos los utensilios de la ofrenda, mientras que otros lo hacen por partes. Además, hay que recordar que los platos de la ofrenda se cambian según las comidas del día, esto es, el 31 de octubre se sirve el almuerzo (*kusama diyi*); en la tarde-noche, la cena (*kuxini diyi*); en la mañana siguiente, el desayuno (*kasini*), y así hasta llegar al almuerzo del 2 de noviembre.

Durante la fiesta no se pueden consumir los alimentos de la ofrenda por las razones mencionadas. En contraste, un niño de la primaria del pueblo escribe una narrativa sobre Tlaxiaco, en la que menciona que los muertos le “jalarán las patas” a quien coma de la ofrenda:⁴⁴

Una vez [había] unos niños golosos en todo el momento; llegó el Día de Muertos y esos niños se comieron la ofrenda, y su papá les dijo que los muertos les iban a jalar en la noche. Y al día siguiente los niños amanecieron bien, le dicen a su papá: “Los muertos no nos jalaron”, pero su padre contestó: “Sí, los fui a traer hasta la nopalera en la madrugada” (Jaziel Reyes, respuesta al cuestionario, 27 de octubre, 2016. Santa Cruz Nundaco).

Algunas señoras dicen que las cocineras no pueden probar los alimentos cuando los preparan, pues se les caerán los dientes. A pesar de las advertencias, las cocineras prueban los alimentos para asegurar un buen sabor. Algunos adultos chimuelos reconocen su estado actual por haber comido los alimentos de la ofrenda en su infancia o porque probaron la comida que cocinaban para los difuntos. A pesar de ello, los niños actuales se roban la fruta de la ofrenda y se la comen a escondidas.

Antes del mediodía del 31 de octubre, se colocan los siguientes objetos: vasos de agua (*vaso ndute*), refrescos (*de dixi*), veladoras (*iti ñuma*), arco de flores (*das kutu*), flores de cempasúchil (*itan diyi*), frutas colgadas, frutas (*avixi*), petates (*yuu*), tenate de tortillas (*do'o tintin*), tenates (*do'o yutu*), sal (*ñii*), panes (*ixta vixi*), canasto de totopos (*tiikasu*) y copal (*suja'i*). Estos utensilios son los primeros alimentos y objetos para los angelitos

⁴⁴ En Nundaco, la expresión “jalar las patas” se refiere a cuando una persona sueña con un muerto y éste le jala los pies (Vicky Pérez, comunicación personal, s. f. Iztapalapa, Ciudad de México).

(*anu luli*). Cabe agregar que dichos artefactos son básicos para cualquier ofrenda, dan la bienvenida y proveen de los primeros alimentos a los *anu luli*, mientras se preparan las comidas principales.

El 1 de noviembre se colocan las cervezas (*de va*), otras bebidas alcohólicas, café, atole, chayotes (*naaña*), elotes (*dixi*), mazorcas (*ñiñi*), tenates llenos de frutas, tenates llenos de tortillas y ollas de alimentos (*kisi ndeyu*), pues estas comidas son para el gusto de los muertos grandes (*anu niañu*) y, además, ellos cargarán los objetos ofrecidos (figura 3.17). Después del almuerzo del mediodía del 2 de noviembre, comienza la repartición de la ofrenda como *tavi anu* y ésta continuará hasta terminar con la ofrenda en los días posteriores.



Figura 3.17: a) Altar (*nunna santo*) en enero. b) Ofrenda (*nunna dixi*) del 31 de octubre. c) Ofrenda del 2 de noviembre. d) Ofrenda del 3 de noviembre en la *ve'e santo* de la familia Feria. Nótese los cambios de los objetos en el altar.

Los objetos de la ofrenda (*nunna dixi*)

Las ofrendas del Día de Muertos son para recordar a los difuntos, alimentarlos y probablemente proveerlos de algunos objetos que utilizarán en el otro mundo (*Ñuu Ji'i* o *Ñuu Tachi*). Por consiguiente, se considera pertinente interpretar la ofrenda dentro del hogar, ya que permite apreciar parte de las interacciones de los vivos y los muertos. Para ello se explicará la *nunna dixi* de la siguiente manera: primero se estudiará la distribución de la ofrenda y después el uso de cada objeto conforme a su ubicación espacial. Esto último quiere decir que se expondrán los utensilios que se ubican sobre la mesa del altar, después los objetos debajo de la mesa y por último los objetos del piso.

El altar de la casa: como se dijo anteriormente, el altar (*nunna santo*) se ubica dentro del dormitorio o de la casa para dormir (*inni ve'e kixi*), o de la casa del santo (*inni ve'e santo*), junto a la pared del lado del *siki ve'e*. El altar se constituye de las imágenes de varios santos sobre una mesa decorada con un mantel de flores y, en ocasiones, cuenta con un fondo elaborado con un mantel de flores adosado a la pared.⁴⁵ El altar es parte esencial de la casa (*ve'e*), pues ahí se ubica la imagen de los santos que protegen el hogar. Las imágenes son variadas y a veces se tienen las de los patronos del barrio, del pueblo o los santos de mayor devoción. Las imágenes representan la adoración de las personas hacia Dios y a los santos, y protegen a las personas de los sueños *feos*.

⁴⁵ Israel Chávez, proveniente de Tacahua, Chalcatongo, menciona que en su pueblo la gente pone dos arcos de flores: el primero el 30 de octubre y el segundo el 31 de octubre, con eso reciben a sus muertos. Además, dice que se usaba una mesa hecha de carrizos y flores de “compasúchil silvestre” de un aroma más intenso. Él habló con los ancianos de Nundaco y ellos afirmaron que anteriormente se ponía una mesa de carrizo y se empleaban las mismas flores, pero con el tiempo la gente cambió el compasúchil silvestre por las flores de campo y por la flor de compasúchil que hoy conocemos (comunicación personal, 28 de diciembre, 2016. Plan de San Antonio, Santa Cruz Nundaco).

La gente dice que Dios controla todo lo que sucede en el paisaje actualmente, pero años atrás los santos tenían esta labor. De acuerdo con la gente de Nundaco y Ocotepéc, estos personajes divinos cumplen las siguientes labores: san Cristóbal o *Ñu'u Dé'xchu* es la madre tierra,⁴⁶ propicia el crecimiento de las plantas y de los cultivos; asimismo, se alimenta de los cadáveres de los animales y de las personas; san Antonio se encarga de las causas perdidas y es un santo que pide lluvia en su día; Iya Savi (Dios de la Lluvia); san Juan Bautista tiene las llaves que le dejó Jesús y con éstas abre la casa de la lluvia (*ve'e savi*); San Pedro también pide la lluvia en su fiesta y protege a las personas de los rayos; san Pablo protege a la gente de los rayos; san Isidro también pide la lluvia y al parecer está asociado a los animales; Santa Cruz es la cruz de la lluvia; Iya Yoo (Dios Luna); Iya Kandii (Dios Sol); Iya Dixi (Dios Elote); y San Marcos, el santo del agua, a quien se le pide permiso para tomar agua de los manantiales.⁴⁷

Para el caso de la ofrenda, las imágenes de los santos representan a Dios durante la fiesta (exposición de los niños del 2° A de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco. 28 de octubre, 2016. Centro, Santa Cruz Nundaco). Asimismo, parece que hay una asociación con los muertos y las imágenes de los santos, ya que he observado que los platos de comida, las veladoras, los panes, el vaso de agua y los objetos dedicados a los muertos están cerca de las imágenes. La asociación anterior se ve reforzada mediante las expresiones *kani ko'o nu santo* (parar el plato para el santo) o *kani ko'o nu anu* (parar el plato para el alma), las cuales se manejan como sinónimos y se refieren al cambio de los platos de comida de la ofrenda para el desayuno, comida y cena de las almas. Además, la cercanía de los objetos a las imágenes de los santos hace pensar en una jerarquización de los alimentos y de los objetos colocados en la ofrenda.⁴⁸

Se desconoce si los muertos en Nundaco son seres comparables a las divinidades católicas, ya que en ocasiones los creyentes se refieren a ellos como *ángeles*, en las misas se les llama *santos* y se les rinde culto. Adicionalmente, por medio de los ritos funerarios y de su encarcelamiento en el cielo, son purificados para poder entrar al reino de Dios. Además, como se ha visto a lo largo de la investigación, los muertos protegen a sus familiares, rezan por ellos y dan salud. Es posible que tengan más tareas, pero eso se resolverá en futuras investigaciones.

Según los niños del 2° A, se ponen fotografías en la ofrenda para recordar a los difuntos. No obstante, no he observado fotografías en la *nunna diyi*, pues algunas familias explican que no tienen fotografías de sus familiares difuntos (*anu ta'a*). En oposición al Día de Muertos, he observado el uso de fotografías en el *nunna santo*, en los ritos funerarios, situación que me hace dudar de lo anterior y me hace pensar: “¿Por qué no hay fotografías en las ofrendas?”.

⁴⁶ La narrativa de San Miguel el Grande señala que los dioses de la tierra son san Cristóbal y santa Cristina (Sánchez Mercedés, 2010: 88-91). Asimismo, Omar Aguilar (2018) ha mencionado que la tierra se vincula con los santos anteriores en Nunuma, en Santo Tomás Ocotepéc. No obstante, la gente de Nundaco me ha hablado de san Cristóbal, pero no hace mención de santa Cristina.

⁴⁷ El listado de los santos ha sido proporcionado por la gente de Nundaco y de Nunuma. Los santos asociados a la lluvia han sido narrados por Lorenza Santiago; los que protegen del rayo e Iya Savi (Dios de la Lluvia) fueron descritos por Cristina Pérez; las funciones de san Cristóbal y de la Santa Cruz son reconocidas por varias personas; san Juan Bautista fue mencionado por Víctor y la curandera Anatolia; y los demás dioses, como es el caso de Iya Kandii, Iya Yoo, Iya Dixi y san Marcos fueron señalados por el profesor de primaria Francisco Ramírez.

⁴⁸ El Conaculta (2003: 48) señala que los difuntos son divinizados después de un periodo de tiempo y se convierten en santos. Este hecho llama mucho la atención en Nundaco, pues, aunque no se dice, hay indicios de fuertes asociaciones entre los muertos y los santos católicos.

Cuando se colocan los objetos y alimentos destinados para los muertos en el altar (*nunna santo*), este espacio cambia de nominación a *ofrenda (nunna diyi)*. Es difícil definir si este cambio ocurre cuando se coloca el primer objeto o cuando están puestos todos los utensilios para recibir a los *anu luli* el 31 de octubre.

Los niños de la telesecundaria señalan que la ofrenda tiene cuatro niveles y cada uno representa un destino católico del alma, es decir, un escalón representa el cielo, otro el infierno, uno más el purgatorio; sin embargo, el cuarto no se explica. En contraposición con lo anterior, las ofrendas tradicionales de Nundaco no tienen los cuatro niveles mencionados y en vez de eso sólo se observan tres niveles en el altar. El primero corresponde al piso; el segundo está constituido por una tabla atravesada entre los soportes de la mesa; y el tercero es arriba de la mesa. Por su parte, los adultos no tienen ninguna explicación para cada nivel (figura 3.18).



Figura 3.18: a) Ofrenda de cuatro niveles en Nundaco de acuerdo con los niños de la telesecundaria. b) Ofrenda tipo encontrada en las casas de Nundaco.

Respecto a la distribución de la ofrenda, he observado que encima de la mesa se ubican los objetos que atraen el alma, los alimentos de consumo inmediato para el muerto e incluso en este espacio hay un mayor intercambio de alimentos y de utensilios durante el *Too Santo*. El nivel ubicado debajo de la mesa está o no presente, en los casos donde sí hay suele usarse para depositar las frutas.

En el piso, se ubican las cosas que se llevarán los muertos, los recipientes con alimentos, el copal y a veces las veladoras. Vale la pena destacar que la ofrenda no se limita al espacio del altar, pues en ocasiones la *nunna diyi* abarca otras áreas del *inni ve'e kixi* o del *inni ve'e santo*, como puede ser el tapanco (*sunku ve'e*) y, en otras ocasiones, algunos componentes de la *nunna diyi* cuelgan sobre el arco de flores de la ofrenda o de la casa. Aunque la gente no tiene explicaciones sobre las ubicaciones de las cosas, no deja de ser interesante su distribución, ya que permite inferir que la *nunna diyi* se constituye del altar y de los objetos dedicados a los difuntos (figura 3.19).

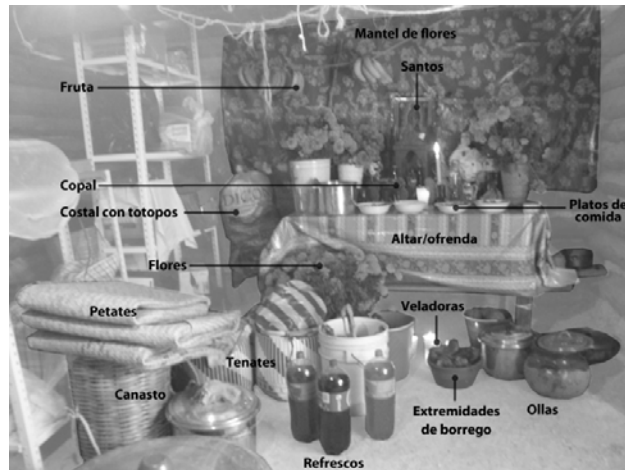


Figura 3.19: Distribución general de la ofrenda. Fotografía tomada el 2 de noviembre de 2016 en Yosongashe.

El arco (*das kutu*): se constituye de varas de carrizo (*Phragmites australis*) con flores de cempasúchil, de cresta de gallo o de flores de campo. A veces tiene forma semicircular o rectangular (figura 3.20). El arco (*das kutu*) se coloca enfrente del altar en el Día de Muertos.⁴⁹ De acuerdo con los adultos de Nundaco, sirve como “decoración” y “da la bienvenida a los difuntos”; en cambio, los niños de la telesecundaria mencionan que es una “puerta dimensional para que puedan pasar los difuntos”.⁵⁰



Figura 3.20: Arco de flores de forma rectangular. Fotografías tomadas en la noche del 31 de octubre de 2017.

Flores (*ita*): para la ofrenda se emplean las siguientes flores: cempasúchil (*Tagetes erecta*), conocida como *ita diyi* (flor de muerto) o *ita kua* (flor naranja); flores de campo (*Stevia* spp.), llamadas *ita kuiji* (flor blanca) e *ita di'i* (flor morada), esta última también nombrada como flor de muerto (*ita diyi*); cresta de gallo (*Celosia argentea var. cristata*); y hojas de palma (sin identificar), aunque éstas no son flores, pero las he observado en algunas ofrendas. Cuando la gente visita el panteón el 2 de noviembre, lleva consigo las flores anteriores y éstas: alcatraces o cartucho (*Zantedeschia aethiopica*), gladiolas (*Gladiolus* sp.), nube (*Gypsophila paniculata*) y, raras veces, flores rojas.

⁴⁹ El arco es un elemento que aparece en diferentes contextos rituales de Nundaco, como en la fiesta de la Santa Cruz; también se ha visto en la inauguración de obras públicas.

⁵⁰ De acuerdo con López Austin (2017), el arco funciona como un umbral, es decir, es un espacio que conecta el mundo de los muertos (anecúmeno) y de los dioses con el mundo de los vivos (ecúmeno). Además, es una representación de la bóveda celeste; en tanto que el altar, del inframundo.

Según los niños de la telesecundaria, las flores sirven para atraer el alma por medio del aroma; por su parte, varios adultos señalan que es un adorno y no dieron mayor información; en contraposición, Eucario menciona que se usan las flores para adorar a alguien.

Las veladoras (*iti ñuma*): los integrantes de la casa las colocan cerca de las imágenes de los santos o en el piso. Al igual que en los ritos funerarios, sirven para iluminar el camino del alma del difunto hacia la casa y son parte indispensable de la ofrenda.⁵¹

El número de veladoras es variable, algunas familias mencionan que no hay un número fijo de veladoras, mientras que otras lo asocian con la cantidad de familiares o almas que vendrán al hogar. Cabe destacar que esto último se asocia con la cantidad de platos de comida, vasos de agua, tazas de café, tazas de atole, vasos de refresco y cervezas (figura 3.21). Por ejemplo: la familia Feria Santiago coloca dos veladoras en el piso y se espera la llegada de dos *anu luli* al mediodía del 31 de octubre; por tanto, se colocan dos platos de comida y dos bebidas, y en las mañanas se colocan dos tazas de café o atole; para el mediodía del 1 de noviembre se espera a cuatro *anu ñianu*, por ello se colocan cuatro platos de comida y se aplica la misma lógica para las bebidas. En otros casos, la gente pone un refresco grande y se evita los vasos, lo que hace variable las relaciones numéricas entre los objetos mencionados. Anteriormente, los familiares del difunto colocaban veladoras, alimentos y bebidas por docena, pues esperaban al difunto con sus invitados muertos (Modesta Feria, comunicación personal, 3 de noviembre, 2017. Centro, Santa Cruz Nundaco).



Figura 3.21: a) Ofrenda de la familia Pérez Hernández. b) Ofrenda de la familia Santiago Barrios.

Las bebidas: éstas son al gusto del difunto y a veces se cambian tanto en el desayuno como en la comida. La colocación de las bebidas corresponde a la temporalidad de la fiesta: el 31 de octubre se colocan en la ofrenda vasos de agua o de refresco; en la mañana siguiente se sirve atole o café; para el mediodía del 1 de noviembre, los refrescos y licores. Por lo regular, estos líquidos suelen sumarse a la ofrenda, a excepción de los del desayuno (*kasini diyi*), ya que son retirados posteriormente. A continuación se enlistan las bebidas de la ofrenda (tabla 3.2).

⁵¹ Los mayas yucatecos emplean un camino de flores o de ceniza que comienzan desde la tumba o en los límites del solar y termina debajo del altar de la casa. Este camino es para indicar el camino a los difuntos hacia el hogar y su regreso (Le Güen, 2008: 95). En cambio, en Nundaco, las almas son guiadas por la luz de la veladora.

31 de octubre					
Hora	Sensación térmica	Comida	Bebidas	Traducción	Naturaleza de la bebida
12 a 2 p. m.	Caliente	Kusama	Vaso de agua	<i>Vaso ndute</i>	Frío
			Refresco	<i>De dixi</i>	Frío
			Cerveza (opcional)*	<i>De va</i>	Frío
			Pulque (opcional)*	<i>Dixi kuiji</i>	Frío
1 de noviembre					
7 a 8 a. m.	Frío	Kasini	Taza de café		Caliente
			Atole		Frío
12 a 2 p. m.	Caliente	Kusama	Aguardiente*	<i>Ndute tenxe</i>	Caliente
			Refresco	<i>De dixi</i>	Frío
			Cerveza*	<i>De va</i>	Frío
			Pulque*	<i>Dixi kuiji</i>	Frío
			Mezcal*		Caliente
			Coyote*		Caliente
Amargo*		Caliente			
Aguardiente*	<i>Ndute tenxe</i>	Caliente			
2 de noviembre					
7 a 8 a. m.	Frío	Kasini	Taza de café		Caliente
			Atole		Frío

Bebidas alcohólicas*

Tabla 3.2: Colocación de bebidas en la ofrenda. El término *naturaleza* se retoma de López Austin,⁵² pero la clasificación de *frío* y *caliente* fue dada por Lorenza Santiago, Vicky Pérez y otras personas de Nundaco.

En la tabla anterior se consideró pertinente contemplar el estado térmico del día, pues he observado que algunos alimentos del día corresponden al día, a la noche, a los días fríos y a los días calientes para equilibrar el cuerpo. Sin embargo, el empleo de otras comidas es un tanto arbitraria. A pesar de esto, parece que las bebidas de la ofrenda obedecen también a su uso cotidiano.

Aunque no hayas puesto tu comida, al menos pon la fruta y un vaso de agua. Mientras se prepara la comida, los muertos pueden alimentarse de la fruta. El vaso de agua es para el cansancio. Por ejemplo, tú cuando vas a una casa siempre llegas cansado, por eso la gente siempre te ofrece un vaso de agua. Lo mismo para los muertos, porque llegan cansado tras el largo viaje que hicieron (Modesta Santiago, comunicación personal, 31 de octubre, 2016. Santa Cruz Nundaco).

Es importante destacar que el ofrecimiento de bebidas también es parte de la vida diaria. Cuando las visitas llegan a la casa (*ve'e*), los anfitriones ofrecen un vaso de agua para el cansancio de sus invitados, pues saben que el cuerpo se calienta con el esfuerzo. De acuerdo con el grado de confianza entre ellos, se comparten refrescos o bebidas embriagantes. Los refrescos, la cerveza y el pulque son adecuados en los días de calor; el aguardiente, el mezcal, el coyote, el amargo, el tequila, el té y el café, para los días fríos y en la noche. Por su parte, las bebidas del desayuno son las mismas que acostumbran consumir los vivos en las mañanas.

Los platos de comida (*ko'o ndeyu*): como se dijo anteriormente, las comidas son al gusto del difunto y por el tipo de alma. Las familias, particularmente las cocineras, dedican mucho tiempo, dinero y esfuerzo para la preparación de los alimentos.

A continuación, se presenta una tabla resumen y una tabla de las características de los alimentos para los difuntos, cabe aclarar que este aspecto fue descrito anteriormente. Para

⁵² De acuerdo con López Austin, los seres del mundo mesoamericano tienen naturaleza fría o caliente de acuerdo con sus calidades y no con el estado térmico de su cuerpo. Conocer estas calidades es necesario para mantener el cuerpo humano en equilibrio, pues éste tiende a desequilibrarse, es decir, hay momentos en que es frío y momentos en que es caliente debido a las siguientes razones: el parto, el cansancio, la edad y las enfermedades. Para recuperar el equilibrio, es necesario que el hombre consuma alimento de la naturaleza contraria o de la misma naturaleza para recuperar el equilibrio (1996: 285-318). Durante el trabajo de campo he escuchado que, en algunas ocasiones, las comidas y las bebidas se emplean para equilibrar el cuerpo durante el día o por las enfermedades. No obstante, otras veces esta lógica no es tan clara.

el mediodía del 31 de octubre, se sirven comidas (*kusama diyi luli*) poco condimentadas para los angelitos, tales como caldo de pollo, arroz, huevo o frijoles, según su gusto. En la noche se vuelven a cambiar los platos (*kuxini diyi luli*). Al mediodía del 1 de noviembre se cambian los platos por comidas (*kusama diyi ñianu*) más condimentadas, como caldo de res, mole y pollo o huevo en salsa, de acuerdo con el gusto del difunto; en la noche, otra vez se cambian los platos (*kuxini diyi ñianu*). Por último, éstos se cambian antes del mediodía del 2 de noviembre (*kusama diyi*), y, en general, para este último evento se sirve pozole. Como se puede observar, los cambios de platos corresponden a las comidas: al almuerzo (*kusama diyi*) y a la cena del muerto (*kuxini diyi*), esto es, a las comidas más sustanciosas del día para la gente de Nundaco (tabla 3.3).

31 de octubre						
Hora	Sensación térmica	Comida	Alimentos	Traducción	Naturaleza del alimento	
12 a 2 p. m.	Caliente	<i>Kusama</i>	Arroz*	<i>De ya'a divi</i>	Caliente	
			* Huevo en salsa roja		Frío	
			Sopa		Frío	
6 a 8 p. m.	Frío	<i>Kuxini</i>	Caldo de pollo	<i>Ndeyu chu'un</i>	Caliente	
			*Huevo en salsa roja		Frío	
			Arroz*		Frío	
1 de noviembre						
7 a 8 a. m.	Frío	<i>Kasini</i>				
12 a 2 p. m.	Caliente	<i>Kusama</i>	Caldo de pollo	<i>Ndeyu chu'un</i>	Frío	
			Caldo de res		<i>Ndeyu stiki menudo</i>	Caliente
			*Mole			Frío
6 a 8 p. m.	Frío	<i>Kuxini</i>	Pozole*	<i>Ndeyu chu'un de ya'a ku</i>	Caliente	
			*Pollo en salsa roja		<i>Ndeyu stiki añu'u ya'a</i>	Caliente
			*Mole de olla			
2 de noviembre						
7 a 8 a. m.	Frío	<i>Kasini</i>				
10 a 12 p. m.	Caliente	<i>Kusama</i>	Pozole*	<i>Nduja</i>	Frío	
			Pollo		<i>Chu'un</i>	
			*Mole	<i>Jiitu</i>	Caliente	
			Barbacoa*		caliente	
			Tamal verde		<i>Sta ñama</i>	Frío
Tamal rojo	<i>Sta ñama</i>	Caliente				

Comidas secas*
*Comida picante

Tabla 3.3: Colocación de alimentos en la ofrenda. La clasificación de *frío* y *caliente* de los alimentos fue dada por Lorenza Santiago, Vicky Pérez y otras personas de Nundaco.

La tabla anterior muestra algunos de los alimentos colocados en la ofrenda, posiblemente la variedad de comidas sea aún mayor. La relación entre lo frío y lo caliente de los alimentos con la sensación térmica del día y la noche es poco clara, y en este caso predomina el gusto del difunto.⁵³ Cabe aclarar que lo frío y lo caliente de algunos guisos depende del tipo de chiles usados para las salsas. Los chiles secos son calientes, mientras que los verdes son fríos, esto último quiere decir que los chiles frescos son fríos. Debido a ello, los alimentos con salsas verdes son fríos, porque llevan chiles frescos; y los que llevan salsa roja, calientes, ya que llevan chiles secos.

No hay que olvidar que al cambio de alimentos se le dice *parar los platos (kani ko'o)*: *parar los platos* para el santo (*kani ko'o nu santo*) o *parar los platos* para las almas (*anu o diyi*) (*kani ko'o nu diyi*). Cuando los integrantes de la casa *paran los platos*, realizan diversas actividades para llamar al alma a la ofrenda y así el *anu diyi* pueda consumir su comida inmediatamente.

⁵³ Se desconoce a qué se debe la clasificación de lo *frío* y lo *caliente* de los alimentos, así como de las bebidas. Vicky Pérez explica que los alimentos *fríos* hacen daño al cuerpo, mientras que los *calientes* calientan el cuerpo. A pesar de esta explicación, valdría la pena consensar esta opinión con los demás habitantes de Nundaco.

El copal (*suja'i*): hay que recordar que este objeto es una resina de origen vegetal. Para su utilización, suele depositarse en el sahumador con carbón para que se queme y desprenda el aroma (*xiko*) que atrae el alma hacia la ofrenda en la *ve'e kixi* o la *ve'e santo*. El sahumador suele colocarse en el piso, enfrente de la ofrenda, y le otorga a ésta un olor muy característico. De acuerdo con Naty Barrios, el copal de la ofrenda tiene un aroma diferente al copal de los ritos funerarios.

Durante la fiesta, cuando algún miembro de la casa *para los platos*, prende el copal para llamar al alma hacia la casa (*ve'e*), particularmente hacia la ofrenda, a fin de que coma la *anu diyi*. Cabe mencionar que el copal también se emplea durante los *rezos del Día de Muertos*, aunque en este caso no hay detalles sobre su uso, posiblemente tenga las mismas funciones que en los ritos funerarios, es decir, atraer el alma y alejar aquello que cause daño.

Los cohetes: son objetos que hacen parte de la fiesta; aunque son dedicados a los difuntos, no están colocados en la ofrenda, sino que se prenden en el patio de la casa o cerca de la casa (*ve'e*) para evitar accidentes y se emplean cada vez que se cambian los platos de comida (*kani ko'o*), con el fin de llamar al alma para que vaya a la casa (*ve'e*) a comer.

Los cohetes empleados en Nundaco son llamados cohetones, al prenderlos suelen subir al cielo y ahí explotan. Durante la fiesta, en el paisaje de Nundaco predomina el sonido de aquellas explosiones durante la fiesta, las cuales empiezan desde las 6:00 a. m. y terminan a las 7:00 p. m. Además, se intensifica el sonido de los cohetones durante las horas correspondientes a cada comida del día.

Tenate para tortillas (*do'o tintin*): es un canasto elaborado con palma utilizado cotidianamente como tortillero (contenedor de tortillas) durante las comidas. Este canasto se coloca cerca de los platos de comida. Su función en la ofrenda es la misma, es decir, para que el muerto pueda tomar sus tortillas y comerlas durante las comidas de la fiesta. Es importante señalar que las tortillas del *do'o tintin* sólo se cambian en el almuerzo (*kusama*).

La sal (*ñii*): es considerada *sagrada* y caliente; en otros contextos, tiene diversas funciones, tales como salar la comida, y es el ingrediente del agua bendita. La última sustancia es esencial para los bebés, ya que el bautizo permite el ingreso de los infantes al cielo o al *Ñuu Ji'i* (paraíso), pues en caso contrario los niños van a la *Ñuu Nee* (Oscuridad).

A pesar de las funciones sagradas de la sal, en este caso sólo se usa como condimento y se sirve en un plato cerca de los platos de comida para que los muertos le echen sal a sus alimentos. Cabe aclarar que esto mismo lo hacen las personas vivas cuando comen.

Agua bendita (*ndute i*): se desconoce cuál sea su función en la ofrenda, pero los adultos relacionan esta sustancia con los *rezos del Día de Muertos*, pues, al inicio del rezo, el especialista ritual bendice la ofrenda en la noche del 1 de noviembre. Las familias (*ta'a ve'e*) usan el agua bendita para bendecir las lápidas de sus familiares difuntos (*diyi ta'a ñati*), a fin de que las almas descansen en paz en el panteón.

Panes (*ixta vixi*): estos alimentos no pueden faltar en la ofrenda, ya que son un buen acompañamiento para diversas comidas y bebidas calientes; además, son parte del *tavi anu* que se reparte. De acuerdo con Lorenza, “hay panes para niños y para adultos”. El pan de niño o *pan de yema* es esponjoso, tiene azúcar y áreas de color magenta, y se

coloca el 31 de octubre. El pan para adulto no es esponjoso, es un poco aplanado, tiene rayas de color magenta y se coloca el 1 de noviembre (figura 3.22).

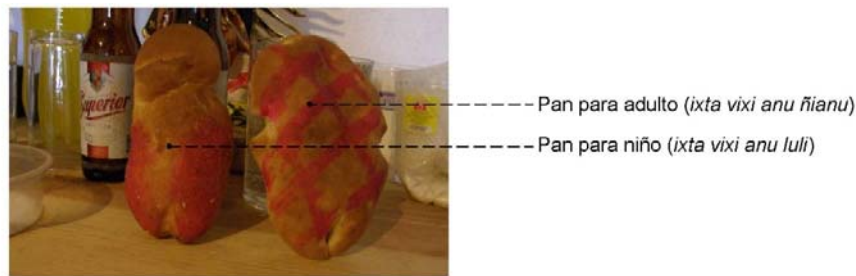


Figura 3.22: Panes para la ofrenda.

El pan para niño refleja el gusto por el azúcar que tienen los infantes. Adicionalmente, este producto sólo se emplea para acompañar bebidas calientes, mientras que el pan para adulto puede acompañar otros alimentos y bebidas calientes. Las cantidades de pan son variables, pues al parecer no hay relaciones numéricas con la cantidad de almas ni existe cantidad específica de piezas para ofrendar.

Los panes de la ofrenda proceden de la ciudad de Tlaxiaco. Los panaderos de esta ciudad explican que los panes son llamados *ángeles* o *difuntos*, y que la pintura magenta o roja representa la sangre. Además, estos panes tienen forma de personas, pues tienen cabecita, manos y pies (figura 3.23). Las manos del pan están en posición de oración. Con estas pistas, cabe la posibilidad de que estos alimentos representen a los difuntos en las ofrendas de Nundaco.

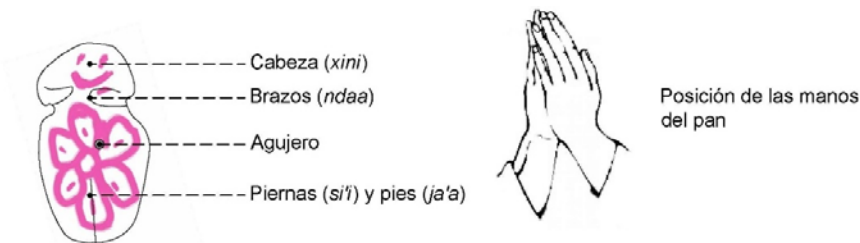


Figura 3.23: Detalle del pan de muerto para adulto. Los panaderos dicen que el pan está orando.

En la mayoría de las ofrendas de Nundaco, los panes están cerca de las imágenes, de los platos de comida y de las bebidas. Además, llama mucho la atención que los panes sean colocados en la misma posición: con los pies hacia el piso y la cabeza hacia arriba, esto es, están parados. Algunos señalan que esta posición se debe “a la costumbre” y otros dicen que es “por decoración”.

Frutas: en las encuestas realizadas a los niños mixtecos, se observó cómo a ellos les gustan las frutas de la fiesta, asimismo, son muy constantes en sus descripciones y en sus dibujos de la ofrenda (ver anexo 2). De acuerdo con Martín Feria, la fruta es un postre que se sirve después de la comida, y es lo primero que se reparte después del almuerzo del 2 de noviembre. Por último, los frutos son parte del *tavi anu* o de la repartición de la ofrenda.

La fruta en la ofrenda tiene diversas ubicaciones. Los frutos obtenidos de la cosecha se preparan y se sirven, como es el caso del dulce de chayote (*a dixi naña*), elotes (*dixi*) y el dulce de calabaza (*niki dixi*),⁵⁴ son colocados sobre la mesa el 31, 1 o 2 de noviembre. Las otras frutas, como plátanos, cañas, manzanas, mandarinas, limas y naranjas, son colocadas sobre la mesa y debajo de ésta desde el 31 de octubre (tabla 3.4). Los plátanos y las mandarinas a veces se colocan en el arco de flores.

31 de octubre						
Hora	Sensación térmica	Comida	Frutas	Traducción	Naturaleza de la fruta	
10 a 2 p. m.	Caliente	Kusama	Manzana*	Tikua	Frío	
			Naranja*		Diká	Caliente
			Plátano*	Nduu	Caliente	
			Mandarina*		Tikua xendú	
			Caña*			
Lima*						
1 de noviembre						
Hora	Sensación térmica	Comida	Cosecha de la milpa	Traducción	Naturaleza de la fruta	
12 a 2 p. m.	Caliente	Kusama	Elote	Dixi	Frío	
			Mazorca	Ñiini	Caliente	
			Chayote	Naña	Frío	
			Chilacayote	Ñiki tinduyo	Frío	
			Calabaza	Ñiki iñu	Caliente	
2 de noviembre						
10 a 12 p. m.	Caliente	Kusama	Elote	Dixi	Frío	
			Mazorca	Ñiini	Caliente	
			Chayote	Naña	Frío	
			Chilacayote	Ñiki tinduyo	Frío	
			Calabaza	Ñiki iñu	Caliente	

Frutos foráneos*

Tabla 3.4: Colocación de frutas y cosecha de la milpa en la ofrenda. La clasificación de *frío* y *caliente* de los alimentos fue dada por Lorenza Santiago, Vicky Pérez y otras personas de Nundaco.

Canasto de totopos (*tiika kanu tiikasú*): los totopos son colocados en un canasto, ya sea sobre la mesa o en el piso, para que los muertos puedan llevarse la canasta con estos alimentos. También, este tipo de tortillas es el soporte del *tavi anu* que se reparte entre familiares y amigos.

Los totopos (*tiikasú*) únicamente se elaboran para el Día de Muertos, para los viajes largos o cuando las personas migran hacia los Estados Unidos, porque tienen la ventaja de ser un alimento fácil de transportar y pueden durar mucho tiempo, incluso meses. Es posible que la misma lógica se aplique para los muertos, pues se dice que los alimentos que se llevan les “dura un año”.

Tenates (*do’o yutu*): se trata de canastas de palma o de nylon en cuyo costado tienen un lazo que se emplea para cargar; aunque se asemeja al tenate de tortilla (*do’o tintin*), los tenates (*do’o yutu*) se usan para transportar y almacenar no sólo tortillas, sino otros alimentos y objetos. Cuando el tenate está muy desgastado, se emplea para almacenar maíz podrido o como contenedor de basura.

Aunque la gente no lo dice, hay narrativas que explican el uso del tenate, por ejemplo: “Allá en Plan de San Antonio, luego han dicho que han visto a los difuntos con su tenate lleno de comida. Ahí van cargando”. A partir de esto se infiere que este objeto lo usan los muertos para cargar.

⁵⁴ El dulce de calabaza es un platillo de calabaza cocida con azúcar, con piloncillo o sin endulzante. Tiene dos métodos de elaboración: el primero es a través de la cocción en agua con piloncillo; el segundo consiste en perforar la calabaza y agregar agua con azúcar en la perforación, esta fruta se coloca en las brasas del fuego del horno para la barbacoa y se deja ahí durante toda la noche.

Por lo general, los tenates se colocan en el piso, enfrente de la ofrenda, o se cuelgan del *sunku ve'e*. Algunas personas dicen que se ponen dos tenates el 31 de octubre: el primero lleno de frutas y totopos; el segundo lleno de tortillas. He observado que estos recipientes se ponen desde el 31 de octubre. En la noche del 1 de noviembre, algunas familias (*ta'a ve'e*) preparan canastos, bultos y tenates llenos de comida para que los muertos se los lleven (figura 3.24). Por último, la gente que asiste al panteón prepara uno o dos tenates llenos de panes, flores, agua bendita, cerveza, veladoras, aguardiente y refrescos para depositarlos en las lápidas de sus familiares el 2 de noviembre.⁵⁵



Figura 3.24: Los diferentes tipos de tenates y canastas.

Ollas de comida: las ollas de comida (*kisi ñu'u ndeyu*) se colocan en el piso (*nu ñu'u*), enfrente de la ofrenda, durante el almuerzo (*kusama*) del 1 y 2 de noviembre. Éstas contienen los guisos de las comidas de los días señalados; al igual que los tenates, se espera que los muertos se lleven las ollas para sus casas (*ve'e diyi*).

Mecapal (yuutu): se constituye de cuerdas entrelazadas para cargar leña o cañas. En Nunuma, Ocoatepec, se pone el *mecapal* en la ofrenda para que los muertos puedan cargar las cañas de azúcar a sus casas (figura 3.25).



Figura 3.25: Mecapal.

Petate: el petate (*yuu*) es un textil elaborado de palma de forma cuadrada o rectangular; es delgado, ya que su grosor no supera un octavo de pulgada. Se usa para dormir o descansar; anteriormente, los fallecidos de Nundaco eran envueltos en petates antes de ser sepultados. También, las personas solían dormir sobre el petate en el piso, pero actualmente duermen en camas.

⁵⁵ De acuerdo con los niños de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco, las familias que asisten al almuerzo del 2 de noviembre con sus familiares deben preparar tres tenates: “uno para el panteón y otros dos para que se los lleven sus familiares”. El *tenate para panteón* contiene veladoras, refrescos, cervezas, naranjas, plátanos, mandarinas, agua bendita y flores. En cambio, los *tenates para los familiares* contienen refrescos, cervezas, medio pollo, cincuenta tortillas, totopos, naranjas, mandarinas, plátanos y panes.

El *anu diyi* usa el petate para dormir, pues “las almas pasan la noche” (exposición de los niños del 2° A de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco, 28 de octubre, 2016. Centro, Santa Cruz Nundaco) en la casa de sus parientes vivos. Los vivos son los que deciden dónde pasarán los muertos la noche, ya que ponen el petate donde les parezca adecuado. A veces, el petate se ubica en el dormitorio (*ve'e kixi*) o en la casa del santo (*ve'e santo*). En el primer caso, las almas duermen con sus familiares vivos en la *ve'e kixi* (figura 3.26); en el segundo caso, los muertos descansan solos o en compañía de las visitas en la *ve'e santo*.

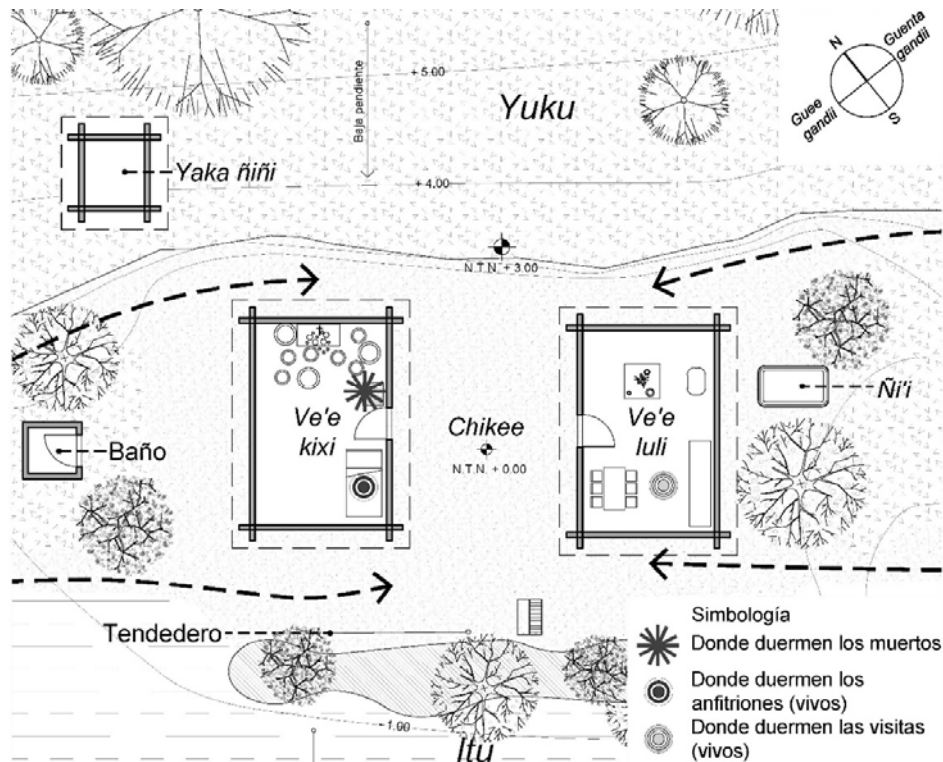


Figura 3.26: Ubicación de los espacios donde duermen los muertos y los vivos.

En algunos casos, he observado la ubicación del nuevo petate⁵⁶ enfrente o a lado de la ofrenda, a veces en el tapanco (*sunku ve'e*) del dormitorio (*ve'e kixi*) o de la casa del santo (*ve'e santo*). Situación semejante ocurre con otros objetos, tales como miniaturas y sombreros; además, se desconoce si se incluyen aparatos electrónicos, pues éstos se han encontrado cerca de la ofrenda sin explicaciones aparentes.

Es importante señalar que la ofrenda de petates (*yuu*) no está presente en todas las casas, por ello es un objeto menos frecuente en comparación con los anteriores. Algunas familias (*ta'a ve'e*) no ponen los petates porque piensan que el alma descansará en otra casa, ya que “están de paso”, esto quiere decir que las almas sólo visitarán su casa por un momento.

Los objetos en miniatura y otros objetos: los objetos en miniatura y otros objetos son representaciones de objetos de uso cotidiano en menor escala como son: petates, “sopladores”, tenates, arados y metates. Por lo general se emplean durante los entierros, cuando el fallecido se

⁵⁶ No todas las familias ponen el petate para sus difuntos: algunos desconocen esta práctica, otros mencionan que no es necesario, pues los muertos pasarán la noche en la casa de otros familiares.

entierra con las cosas para que se las lleve o las utilice en el camino hacia su destino *post mortem*, y así pueda hacer uso de los utensilios en su nueva vida.

Los objetos en miniatura en la ofrenda son poco frecuentes, pues sólo los he observado en la casa de la familia Santiago. Lo integrantes de esta familia colocaron, posiblemente para sus parientes fallecidos, tenates, canastos, sopladores y petates en miniatura tanto en la ofrenda como alrededor de ésta.

He observado otros objetos dedicados a las almas, tales como sombreros y juguetes en otras ofrendas. Sin embargo, llama la atención que en la mayoría de las ofrendas estén rodeados de objetos que no tienen relación aparente con la *nunna diyi*, como cajas de electrodomésticos y utensilios. Esta situación hace complejo definir la ofrenda en términos espaciales.⁵⁷

Como se ha dicho anteriormente, la ofrenda es parte importante de la fiesta, cambia constantemente debido al transcurso de la fiesta y a los tipos de almas que visitan la casa. Después del mediodía del 2 de noviembre, la ofrenda deja de cambiar y poco a poco será consumida por los muertos por accidente, las ánimas solas y los vivos hasta que se acaben los alimentos.

Todos los objetos descritos no están presentes en todas las *nunna diyi*, pues algunas familias (*ta'a ve'e*) desconocen el uso de algunos objetos o no acostumbran usarlos. Vale la pena agregar que las ofrendas más abundantes las he observado en las casas tradicionales con familias que cuentan con ancianos; en cambio, las ofrendas menos vistosas pertenecen a las familias más jóvenes, quienes viven en casas no tradicionales (figura 3.27).

⁵⁷ EL Conaculta (2003: 45-58) hace un análisis general de las diferentes ofrendas del Día de Muertos en otras partes de México. Dicha investigación resalta las particularidades sobre la ofrenda en otras regiones, por ejemplo: el arco de la ofrenda de los huaves es la representación de la bóveda celeste, cómo lo señala López Austin (2017). También se indica la relación de la ofrenda con las partes del cuerpo humano, los niveles de la ofrenda, algunos simbolismos de los frutos de la cosecha, los objetos de la ofrenda y la colocación de la ofrenda en intervalos de cuatro o siete años en algunos pueblos. Aunque el texto da buenas pistas para profundizar aún más sobre el tema de la ofrenda del Día de Muertos, algunas de estas observaciones contrastan con Nundaco y otras podrían ser corroboradas en futuras investigaciones.

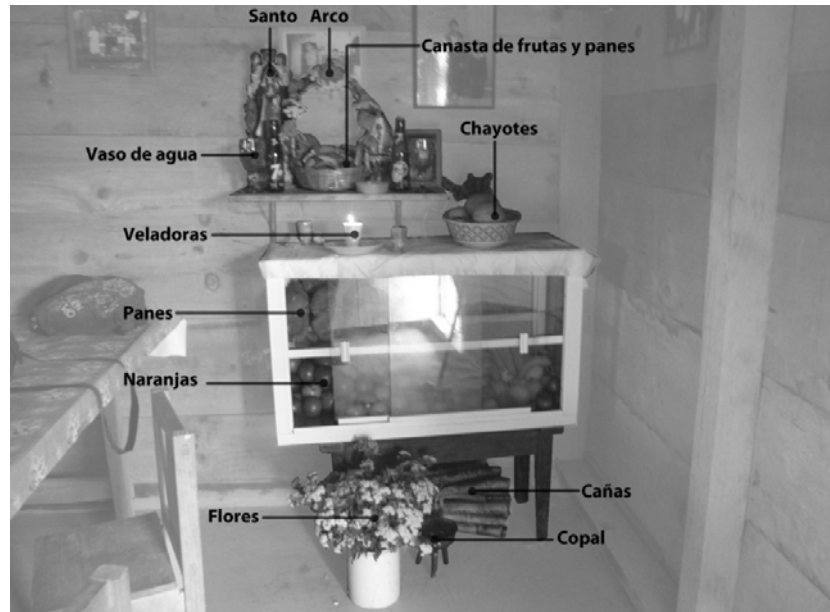


Figura 3.27: Ofrenda de la familia de Santiago (40 años) en la casa de material. Fotografía tomada el 31 de octubre de 2016. Nótese que la distribución y los objetos son diferentes a las *nunna diyi* de las casas tradicionales.

5. Reglas de comportamiento de la fiesta

Anteriormente se ha hecho mención de algunas reglas de comportamiento de la fiesta, las cuales le dan un orden, por lo que transgredirlas causan ofensas y tristezas a los muertos, así como daños a los vivos. Éstas las he clasificado de la siguiente manera: referentes a las flores, a los animales, a la casa, a la ofrenda, a los muertos, a la cocina y a las personas. La mayoría de estas reglas han sido explicadas a lo largo de este trabajo. En este último apartado se mostrarán las que son asociadas a las personas, pues las *anu diyi* esperan un determinado comportamiento por parte de la gente, como se observa en los siguientes relatos:

“Durante la fiesta no se trabaja porque se dice que es ‘día de comer’, y trabajar en este día se considera malo, porque ‘haces trabajar al muerto’”.

A continuación, un segundo relato:

En Día de Muertos no se debe golpear a los animales, pues dicen que cuando golpeas a los animales golpeas a las ánimas. Tampoco puedes bañarte en esos días, porque al bañarte estás bañando a las ánimas. Tampoco se pueden decir groserías, porque ofendes a las ánimas, ni pelearte con las personas. En esas fechas uno debe vivir en paz con todos (Placido, comunicación personal, 13 de enero, 2017. Yosongashe).

Los relatos anteriores son reveladores, pues plantean que las agresiones a las personas repercuten en el *anu diyi*, ya que trabajar, bañarse, insultar y golpear a otra persona tiene efectos sobre los muertos. Además, cuando se reparte el *tavi anu*, se dice que el muerto “comparte sus alimentos con los vivos”.

De las expresiones del relato, cabe cuestionar el significado de “bañar a las ánimas” y su impacto, pues al parecer es una trasgresión para el alma.⁵⁸ En tanto “no decir groserías”, “no trabajar”, “ni pelearte con las personas” son mensajes muy claros.

En el trabajo de campo he identificado otras restricciones, las cuales tienen relaciones indirectas con el evento, tal es el caso de las reglas de la casa. Un ejemplo de ello ocurrió la noche del 31 de octubre, pues en compañía de la familia Pérez Hernández pusimos una ofrenda en su casa, pero no barrimos ni sacamos la basura de la casa porque se considera *malo* barrer y tirar la basura en la noche, ya que “barremos o tiramos nuestra suerte”, es decir, se ahuyenta la suerte. Esto lleva a plantear que existen más prohibiciones durante la fiesta, las cuales podrían ser estudiadas en futuros trabajos.

En la práctica, no todas las reglas son llevadas a cabo, por ejemplo: he observado que las personas se bañan en la fiesta (incluyendo a los ancianos) y que los niños matan a los insectos. Sin embargo, las reglas relacionadas con la ofrenda y la convivencia entre vivos y muertos están muy presentes. A continuación se presenta un listado de algunas reglas que he mencionado a lo largo de este trabajo (tabla 3.5).

Reglas para Too Santo	
Reglas	Finalidad y explicación
A las flores	
No usar flores rojas en el panteón	Para no castigar al alma
A las personas	
No bañarse	Para no bañar al alma
No decir groserías	Para no ofender al alma
Vivir en paz con las personas	Así lo desean los muertos
No pelear con las personas	Para no lastimar al alma
A la casa	
Abrir la puerta de la <i>ve'e kixi</i> o <i>ve'e santo</i> después de <i>parar los platos</i>	Para que el alma pase por sus alimentos a la ofrenda
Limpia la casa	Para dar la bienvenida a los muertos
A los animales	
No lastimar a los animales	Para no lastimar al alma
A la ofrenda	
Poner la ofrenda	Para no causar daño a la persona; el cual es provocado por los difuntos no familiares
Poner objetos nuevos y los más bonitos	Para que los muertos se lo lleven y los estrenen
No comer la ofrenda durante la fiesta	Para no provocar la caída de los dientes
Se sirve primero a los muertos	
Mientras se cocina	
No probar la comida	Para no provocar la caída de los dientes
Matar, de preferencia, a los animales unos días antes de la fiesta	Para evitar dañar al alma
De los muertos	
Regresar al mundo de los vivos	Cada tipo de muerto tiene un periodo para permanecer en el mundo de los vivos
Los muertos regresan a su mundo	Para cuidar la casa o cuidar el cielo, a fin de que no entren los demonios
Los recién fallecidos pueden asistir a la fiesta después de cumplir un año	Porque cuidan la casa de los difuntos anteriores, están encerrados en la "carcel del cielo" o están en la fosa de fuego del cielo
Ofrendar a los recién fallecidos está permitido	Porque los muertos anteriores pueden llevar objetos a los recién fallecidos, es decir, los primeros fungen como mensajeros

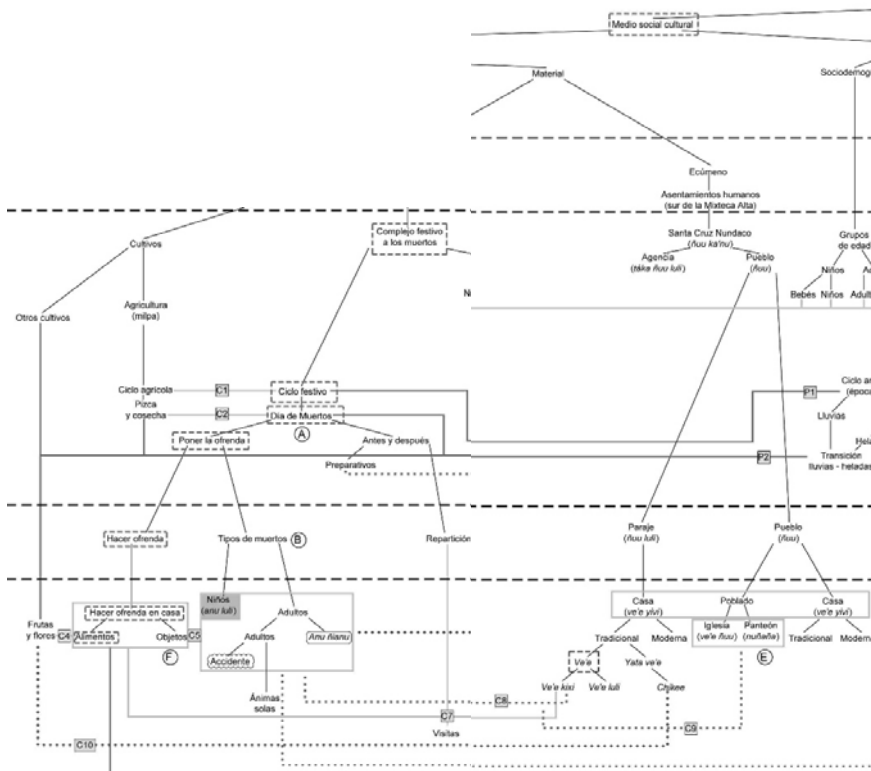
Tabla 3.5: Reglas de comportamiento de *Too Santo*.

⁵⁸ “En la Semana Santa también está prohibido bañarse, pues se dice que al bañarse se baña a Dios y, en consecuencia, la persona se transforma en sirena; pero eso es pura superstición, no le haga caso” (Vicky Pérez, comunicación personal, 19 de junio, 2017. Ciudad de México).

Reflexiones del capítulo

Durante el trabajo de campo, la gente solía darme una breve descripción acerca de la fiesta, algunos hablaban sobre las almas, otros se enfocaban en la comida del 2 de noviembre y otros más me contaron varias versiones de “El hombre que no creía en el Día de Muertos”. Asimismo, un señor hizo énfasis en los *rezos del Día de Muertos*, los cuales no son tan comunes en Nundaco.

Por muchos años, fui testigo de la fiesta y, a veces, pareciera que el *Kivi Diyi* ocurre como si se tratara de un día cotidiano, pues las prácticas no son vistosas. Sin embargo, las actividades festivas son para alimentar a los muertos y mantenerlos contentos. Es importante destacar que la familia de la casa (*ta’a ve’e*) festeja el Día de Muertos bajo las mismas premisas, es decir, alimenta a los angelitos (*anu luli*) el 31 de octubre, a los adultos (*anu ñianu*) el 1 de noviembre, convive con los muertos el 2 de noviembre y los despide. En los días posteriores, la *ta’a ve’e* (la familia de la casa o el grupo doméstico) comparte la ofrenda con otras *anu diyi*, sus *ta’a ñati*, sus compadres y a veces con sus *ta’a jiika* (la familia lejana) (integraciones C7 y C8). A pesar de ello, se desconoce cuándo se retira la *nunna diyi* (ofrenda del muerto).

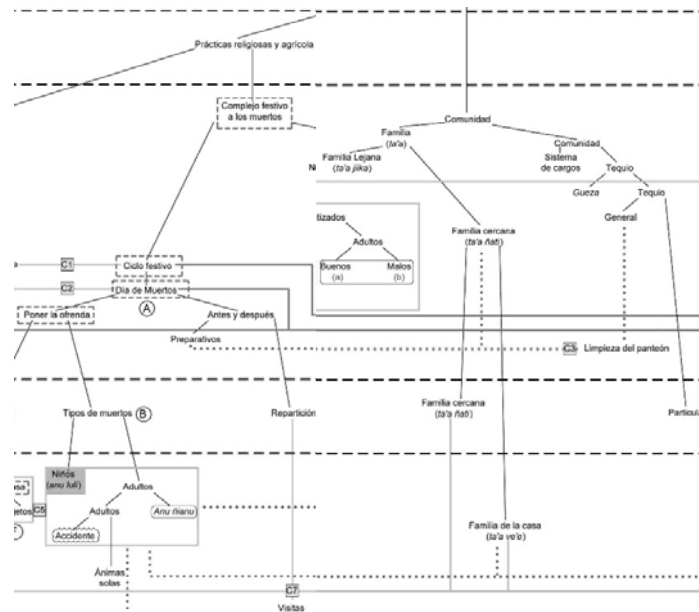


Integraciones C7 y C8 de la figura 1.4 (ecúmeno).

Las temporalidades de las prácticas colectivas son variables, como es la fecha para la limpiar el panteón, la comparsa de los niños y el lugar donde los niños y los jóvenes explican la fiesta a la gente de Nundaco. Asimismo, la tradición oral señala que algunas

actividades han cambiado con los años, como es el lugar de la misa del 2 de noviembre, la fecha para visitar el panteón, el periodo de la repartición de la ofrenda y los rezos del Día de Muertos.

La fiesta la realiza principalmente la *ta'a ve'e* (la familia de la casa) en compañía de la *ta'a ñati* (familia cercana) y las *anu* (alma). No obstante, no hay que perder de vista que algunas actividades integran al *ñuu* (pueblo), como es el caso de la limpieza del panteón, pues involucra personas del sistema de cargos y de los diferentes *ñuu luli* (parajes) y las *táka ñuu luli* (agencias) de Nundaco (integración C3).



Integración C3 de la figura 1.4 (ecúmeno).

Por un lado, la gente de Nundaco y los *radicados* están motivados para realizar la fiesta en la casa y poner la ofrenda debido al miedo que tienen hacia los muertos, pues éstos se les aparecen en los sueños, traen consigo enfermedad y a veces la muerte. Pero, a la vez, la gente está entusiasmada por el recuerdo, el cariño hacia sus difuntos y por convivir con la familia (*ta'a ñati*). Es muy común ir a las casas durante estos días y observar a las familias (*ta'a ve'e* y *ta'a ñati*) ocupadas con la preparación de los alimentos, limpiando, comiendo, riendo y compartiendo vivencias.

La familia de la casa destina una cantidad considerable de esfuerzo y recursos para el Día de Muertos, pues las actividades relacionadas comienzan desde unas semanas antes de la fiesta y persisten en los días posteriores. Los tres días de la fiesta están dedicados a atender a los difuntos en la casa, preparar y servir sus alimentos en la ofrenda, así como convivir en paz y armonía con la familia, pues así lo piden los muertos.

Otro aspecto que llama mucho la atención es el empleo de los rezos del Día de Muertos, los cuales se asemejan demasiado a los ritos funerarios. Asimismo, algunas reglas de los ritos funerarios se reflejan en el Día de Muertos, como es el empleo de objetos, servir los alimentos primero a los muertos que, a los vivos, la liberación del alma y el consumo de las comidas en diferentes espacios de la casa, a lo cual se le considera como la *convivencia* entre vivos y muertos.

Las explicaciones sobre las almas y sus acciones en el Día de Muertos son muy complejas, pues involucran a los animales, la flora, el destino de las almas, el panteón, la casa y los objetos, y esto a veces generan ambigüedades. Por ejemplo, la gente explica de diversas maneras cómo los muertos llegan a la casa; algunos dicen que las almas salen de sus casas (*ve'e diyi*) de la otra vida, pero a la vez parten desde las bóvedas o lápidas del panteón y llegan al municipio como mariposas que vienen del panteón o del noreste desde semanas antes a la fiesta; asimismo, los animales se vuelven almas, y, por último, el arco de la ofrenda es una puerta dimensional para que crucen las almas. Resultan interesantes estas explicaciones, ya que reflejan las distintas interpretaciones que existen en la propia comunidad y esto hace imposible resolver este problema.

Otras explicaciones sobre las *anu* (almas) son más claras, pues todos coinciden en que no son perceptibles para las personas, que son mariposas, se alimentan del sabor y del aroma de los alimentos de la ofrenda y utilizan objetos en la otra vida.

El estudio de la ofrenda en relación con el destino del *anu* y la narrativa dan indicios sobre la concepción de *anu diyi* (alma de muerto) de los habitantes de Nundaco. Esto permite inferir que las almas también hacen uso de los objetos cotidianos y se alimentan del *xiko* (aroma) sólo en este contexto. Asimismo, hay que recordar que el mundo de los muertos tiene ciertas semejanzas al mundo de los vivos. Por ello algunos objetos de la ofrenda se explican de acuerdo con su uso cotidiano, como es el caso del petate, el tenate, las ollas, los canastos, los sombreros y las miniaturas. Con estas descripciones se pueden inferir algunas características de las *ve'e diyi* (casas de los muertos).

Vale la pena mencionar que en la fiesta existe una gran cantidad de reglas, la mayoría de éstas no son explícitas y transgredirlas ocasiona daños a la familia o a la persona. Aunque la gente tiene en cuenta dichas reglas, actúa de manera despreocupada, es decir, casi siempre está serena, muchas veces alegre y pareciera que no le preocupa cometer alguna falta. Dichas reglas, pueden ser prohibiciones, este tema es interesante y difícil de investigar, pues las reglas de la vida diaria se suman a las restricciones del Día de Muertos.

Capítulo 4

La ve'e y la fiesta del Día de Muertos



El presente capítulo, dividido en tres partes, se centrará en presentar la importancia de la casa durante el Día de Muertos. La primera parte se enfocará en los espacios de mayor relevancia en la fiesta que surgen del análisis del paisaje explicado en el capítulo 1; la segunda se concentrará en la participación de los *radicados* durante la fiesta y la tercera parte mostrará cómo se hace el *Kivi Diyi* en los diferentes tipos de casas, es decir, cómo se desarrolla el Día de Muertos en las casas de material e híbridas de Nundaco.

A primera vista, se podría pensar que la nueva arquitectura se relaciona con los migrantes que han adoptado las nuevas costumbres de las ciudades y se olvidaron de las tradiciones de Nundaco; sin embargo, como he mencionado en los capítulos anteriores, los *radicados* no dejan de tener lazos con su comunidad en todos los niveles. Es más, ellos y los *ex radicados* continúan aprendiendo sobre la cultura de Nundaco en la actualidad, ya sea dentro o fuera del pueblo. Esto mismo repercute en la nueva arquitectura, pues las maneras de usar el espacio dependen de la cultura que posee el usuario o habitante de la casa.

Es importante tener claro que la fiesta en la casa gira en torno a tres elementos esenciales: el tipo de habitante, las características del espacio y lo que se cree sobre el *anu* (alma). El tipo de habitante determina la manera en que se realiza el *Kivi Diyi*, ya que es quien tiene cierto conocimiento de la cultura local; en contraste, el espacio determina las áreas de actividad del grupo doméstico y de las almas, lo cual se profundizará más adelante.

A partir de estas variables, se puede reflexionar sobre la continuidad de las tradiciones del Día de Muertos en Nundaco en la nueva arquitectura y en los diferentes grupos de edad y sociales.

1. Sobre el paisaje del Día de Muertos

Antes de entrar a detalle en los temas mencionados, se debe tomar en cuenta lo dicho en los capítulos anteriores, ya que en éstos se reconocieron los *componentes*, *subcomponentes* y *atributos* que integran el paisaje de la fiesta, es decir, se identificaron los elementos generales y particulares del Día de Muertos.¹ Asimismo, se señalaron algunas asociaciones o integraciones entre los componentes, las cuales ayudan a comprender el complejo festivo.

En el capítulo 1 se expusieron las integraciones del medio cultural social, particularmente entre lo actancial y lo material. De esta manera se pudo relacionar el alma (*anu*), el sueño, la familia (*ta'a*), los espacios de la fiesta (la casa, la iglesia y el panteón), parte del destino del alma y los ritos funerarios.

En el capítulo 2 se identificaron las *integraciones* temporales del paisaje festivo del *Kivi Diyi*, en otras palabras, se reconoció que el Día de Muertos se realiza a principios del periodo de heladas (integraciones P1 y P2), momento en que aparecen las mariposas y las flores de campo (integración F1), las cuales son importantes para la fiesta, pues las primeras representan las almas de las personas (integración P4) y las segundas sirven como parte de

¹ De acuerdo con Rodríguez Figueroa et al. (2018), el paisaje se divide en varios *componentes*, *subcomponentes* y *atributos*. Además, éstos se relacionan entre sí y dichas asociaciones son llamadas *integraciones*.

la decoración de la ofrenda (integración P5). También en esa época, parte de los plantíos de las personas están listos para ser cosechados (integración P2) y sus productos son puestos en la ofrenda (integraciones C4 y C2), al igual que los productos de la milpa (integraciones C2), los cultivos de la casa (integraciones C10 y C4), las flores y las frutas de temporada que se venden en el mercado de Tlaxiaco (integración P3).

Teniendo en cuenta los puntos anteriores y a partir de la descripción de la fiesta del *Kivi Diyi* en el capítulo 3, se pueden reconocer algunas asociaciones del medio cultural social y del medio físico biótico.

Considerando este panorama general, ahora es pertinente reconocer lo que ocurre en los espacios donde ocurren la mayoría de actividades relacionadas al *Kivi Diyi* y estos sitios son: la casa, el panteón y la iglesia. Para ello su estudio se continuará trabajando con las integraciones del paisaje y más adelante se retomará los conceptos de *rito nuclear*, *rito no nuclear* y *evento* propuestos por Rodríguez Figueroa (2014: 51).

Los espacios del Día de Muertos

Claramente, la fiesta gira en torno a las personas que la realizan y a las almas involucradas en la festividad, sin embargo, habría que plantearse si el espacio de la casa de la gente (*ve'e yivi*) también es pertinente. Tomando en cuenta los otros escenarios donde se da la práctica, todos están relacionados al concepto de *ve'e*, como es el palacio municipal (*ve'e ti ñuu*), la iglesia (*ve'e ñuu*), la escuela (*ve'e skua*) y las lápidas o bóvedas (*nama* o *ve'e diyi*). No obstante, sólo en las escuelas, el palacio municipal y las *ve'e yivi* (casas de las personas) se ponen las ofrendas que son importantes para la fiesta, ya que atraen y alimentan a las almas. Sin embargo, las *nunna diyi* tanto de las escuelas como del palacio municipal son colectivas y demostrativas, pues son realizadas por los niños y los profesores para explicarlas y compartirlas con los padres de familia y los integrantes del sistema de cargos antes o durante el *Kivi Diyi*, es decir, por medio de estas actividades los niños aprenden sobre sus costumbres y se lo demuestran a la comunidad. En contraste, dentro de la casa se forman los lazos sociales más importantes, pues ahí se comparte la comida, el sustento, las vivencias y el conocimiento. En consecuencia, la gente en sus hogares dedica el Día de Muertos a la *ta'a ve'e* (la familia de la casa), particularmente a los padres. Empero, algunas familias ofrendan a otros integrantes de la *ta'a ñati* con quienes tuvieron una mayor convivencia. A pesar de ello, a veces, la casa también es visitada por las almas sin filiación.

Como se puede apreciar, la práctica ritual del Día de Muertos implica una modificación del espacio-tiempo, así, las ofrendas hechas por los vivos y aquellas ofrecidas a los muertos son valoradas de manera distinta.

El regreso de las *anu*

Otros espacios de la fiesta se vinculan con el regreso de las almas. No obstante, la procedencia de éstas es un tema que se evita evocar abiertamente. A partir del modelo teórico de *paisaje* visto en el capítulo 1 se pueden indagar algunas pistas. Se infiere que el Día de Muertos (integración A) es un breve periodo de tiempo en que las almas (integración B) pueden regresar al mundo de los vivos. Ellas vuelven a este mundo en diferentes espacios, como es el panteón (integración E), posiblemente pasan bajo el arco de flores de la ofrenda (integración F) en forma de animales, particularmente como mariposas (integración G). El regreso de las *anu diyi* es un aspecto complejo, pues se desconoce cómo es el camino de estos seres. Asimismo, puede que provengan del cielo, del infierno, del cerro, de la migración de mariposas y principalmente del panteón (figuras 4.1 y 4.2).

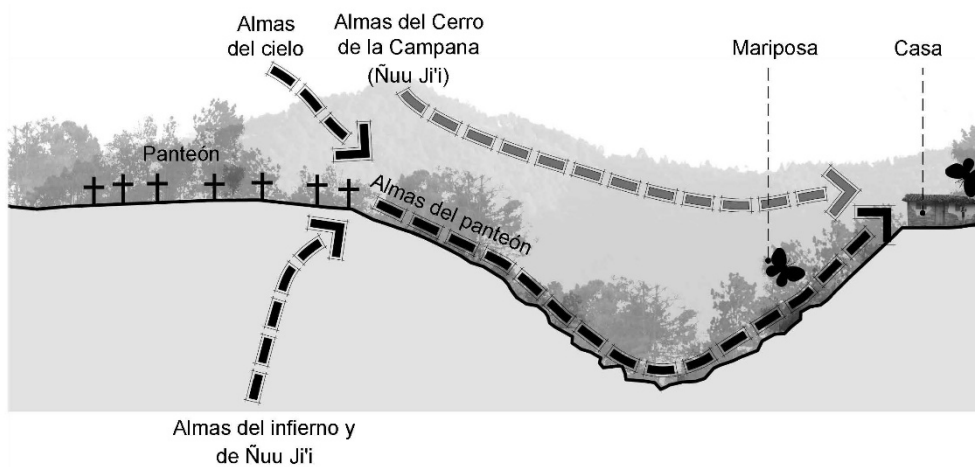


Figura 4.1: Esquema hipotético sobre la procedencia de las almas. Representación gráfica en alzado (vertical).

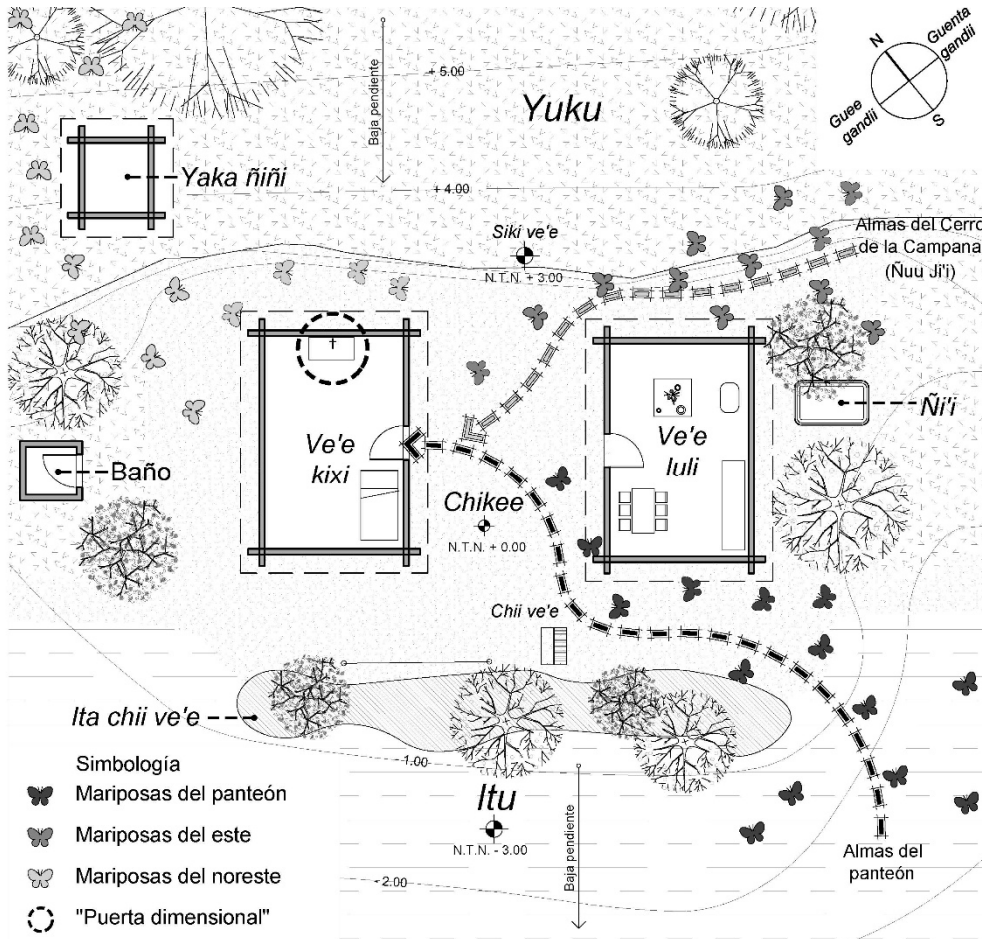
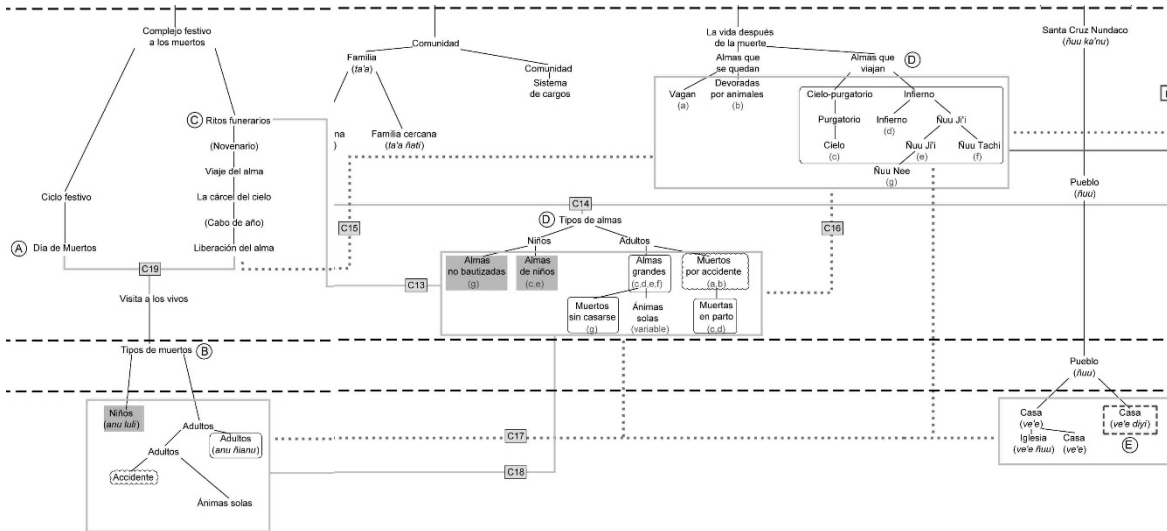


Figura 4.2: Esquema hipotético sobre la procedencia de las almas. Representación gráfica en planta (horizontal).

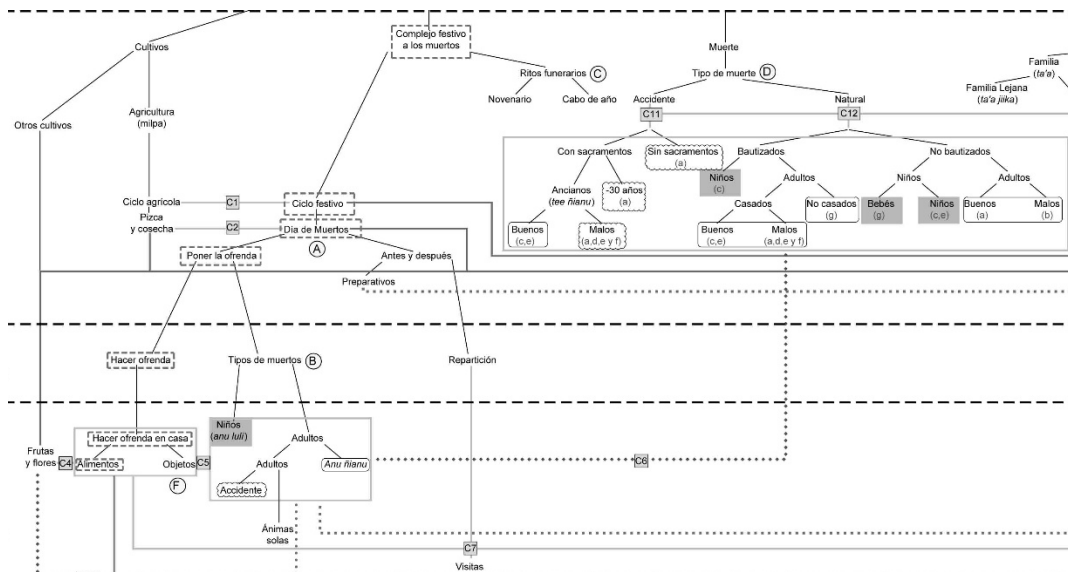
De acuerdo a las descripciones y a los relatos de las personas de Nundaco sobre los *anu diyi* (alma de muerto), es posible identificar algunas características particulares de los *diyi* (muertos) de la fiesta. Sólo las *anu* que pasaron por todos los ritos funerarios (integración C) pueden regresar al mundo de los vivos, de lo contrario estarán en la cárcel o cuidando la *ve'e diyi* (integraciones C15 y C17). Estos ritos tienen una duración de un año y es una práctica de los vivos hecha en la casa que repercute en el otro mundo. Además, de acuerdo con las circunstancias en que murió la persona, será el tipo de rito funerario (integración C13).



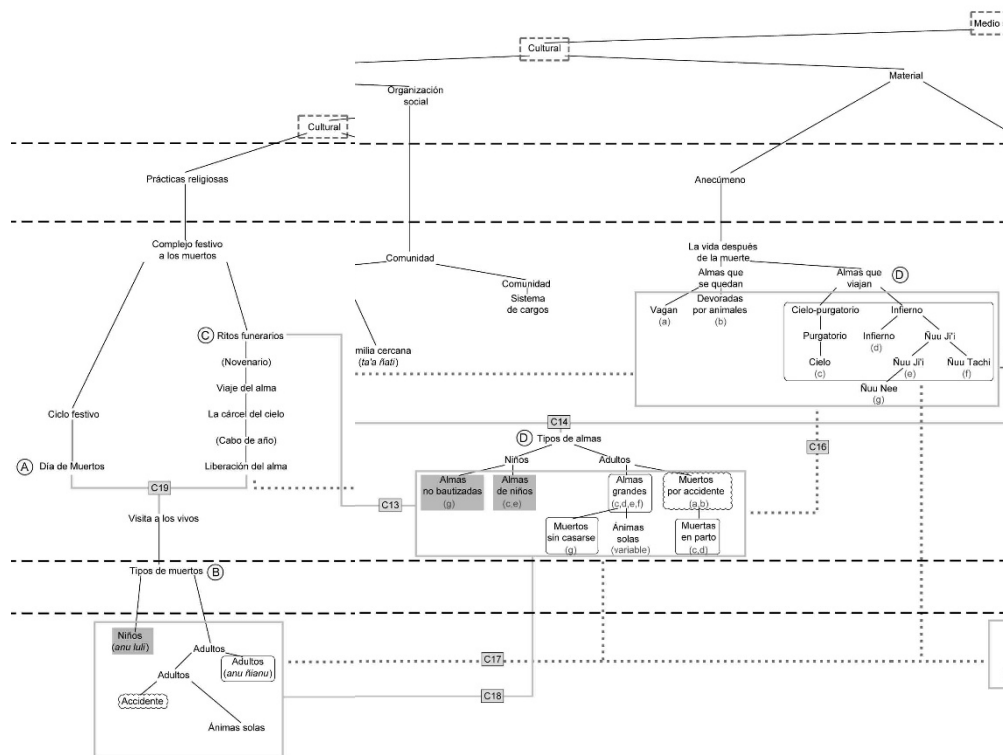
Integraciones C13, C15, C17, A, B, C, D y E de la figura 1.5 (anecúmeno).

Las *anu* son evocadas por la gente en periodos muy específicos en el *Too Santo* (B), esto depende de las circunstancias en que fallecieron las *anu diyi* (integraciones C19 y D). No hay que olvidar que las condiciones de la defunción de la persona determinan el tipo de muerto (integraciones C11, C12, C14 y D) y el destino del alma (integraciones C16 y D), lo cual es muy interesante si se compara con el Día de Muertos.

Vale la pena resaltar que la cantidad de *anu* que se mencionan en el *Kivi Diyi* es diferente a las señaladas en las narrativas y en los rituales, pues en la fiesta sólo se han señalado cuatro tipos de almas de las ocho que he registrado (integraciones C6 y C18). Es posible pensar que en la festividad se simplifique la categorización de las *anu diyi*, o bien es un tema que no preocupa mucho a la gente.



Integraciones C6 y D de la figura 1.4 (ecúmeno).



Integraciones C18, C19 y D de la figura 1.5 (anecumeno).

Los espacios nucleares y no nucleares de la fiesta

Teniendo en cuenta los sitios que son parte de la fiesta, hay que poner énfasis en los lugares de los vivos, ya que los espacios de los muertos son poco claros. Para identificar los espacios importantes del *Kivi Diyi*, se retoma el concepto de *fiesta* de Rodríguez Figueroa (2014: 51-54) para asociarlo con los sitios de actividad. De acuerdo con la investigadora anterior, la fiesta se compone de *ritos nucleares*, *no nucleares* y *eventos*. Los primeros definen lo que es la fiesta y se realizan durante el festejo;² los segundos son simultáneos o no a los anteriores y los terceros son las prácticas no rituales. Como se ha visto en la etnografía, la mayoría de los ritos nucleares y no nucleares se realizan en la casa. Sin embargo, los eventos que, también, ocurren durante el Día de Muertos también son importantes, pues ayudan a explicar la festividad, como es la aparición de las mariposas y la floración de las flores de campo.

² Rodríguez Figueroa define que la fiesta se compone de *ritos nucleares*, *no nucleares* y *eventos*. Asimismo, el ritual es considerado como una práctica social, caracterizado por ser institucional, repetitivo, performativo, tener una estructura atencial, temporalidad interna, espacio y trama simbólica (2014: 45-51).

Dentro del hogar pude identificar a los *actantes* o participantes que hacen la fiesta en cuestión,³ es decir, ahí vive la familia de la casa (*ta'a ve'e*) que espera la visita de los familiares (*ta'a ve'e* o *ta'a ñati*) fallecidos. Mientras ocurre la fiesta, la casa se vuelve un punto de encuentro entre vivos y los muertos, ya sean familiares (integración C8) o no familiares, pues ahí se pone la ofrenda para alimentar y proveer de objetos a las ánimas (integración C5). Puede sugerir que, por medio de los alimentos, los *diyi* obtienen la fuerza para proteger y dar salud a los vivos, pues de lo contrario las almas pueden causar daños o la muerte a los integrantes del grupo doméstico.

He identificado que la familia de la casa se preocupa por realizar la fiesta por cariño hacia sus difuntos y también por miedo. Por medio del acto ritual, de los rezos y las ofrendas se recrea el encuentro entre vivos y muertos. Como se dijo anteriormente, el grupo doméstico hace los preparativos del *Too Santo* (ritos no nucleares), pone la ofrenda (rito nuclear) y después de la festividad la reparte (rito no nuclear).

Los preparativos para la fiesta entran en la categoría de rito no nuclear, pues no definen la práctica. La limpieza del panteón es una actividad muy importante en Nundaco que antecede al Día de Muertos y ocurre cuando los integrantes de la casa, en colaboración con la comunidad, limpian el panteón (integración C3). Al término de la limpieza general, la familia asea la lápida de sus seres queridos como parte de los preparativos para dar la bienvenida a las almas. Estas actividades se realizan al menos una semana o dos semanas antes de la fiesta, momento en que aparecen las mariposas y en que la gente recoge parte de la cosecha. Cabe aclarar que estos últimos eventos son característicos de la fiesta y son marcadores temporales que las personas ha relacionado al *Kivi Diyi*.

Los ritos nucleares de la fiesta se realizan durante el 31 de octubre y el 2 de noviembre. La fiesta se divide en dos partes: la de los niños (día de vigilia) y la de los adultos. La duración de la primera es del mediodía del 31 de octubre al mediodía del 1 de noviembre, mientras que la segunda comienza al mediodía del 1 de noviembre y concluye el 2 de noviembre, con la visita al panteón. El primer rito nuclear lo realiza la *ta'a ve'e* cuando pone la ofrenda (*nunna diyi*) en el altar del dormitorio (*ve'e kixi*) o de la casa del santo (*ve'e santo*). Los siguientes ritos nucleares se realizan cuando se cambian los alimentos de la *nunna diyi* de acuerdo a las tres comidas del día, estos ritos tienen como fin atraer el alma hacia la casa para que pueda alimentarse.

Durante el Día de Muertos hay ritos no nucleares que son simultáneos o que preceden a los nucleares, como es el caso de los preparativos de la ofrenda en el dormitorio y la elaboración de las comidas para los muertos en la cocina, la comida de los vivos en la cocina o en el patio, la preparación de los bultos y tenates que se llevarán los muertos, y las prohibiciones de la fiesta. Durante la fiesta hay pocos eventos sociales simultáneos, pues parte de la gente no trabaja y sus esfuerzos son para el *Kivi Diyi*. En cambio, la gente que trabaja en estos días son generalmente taxistas o comerciantes, cuyas actividades aumentan debido al *Too Santo*.

³ Rodríguez Figueroa retoma el término *actante* de Tesniere y Greismas (2014: 46-47). Este concepto se refiere a un ser u objeto que desempeña un acto o se le ejerce una acción.

En contraste, varios eventos de la naturaleza están centrados en el comportamiento de las mariposas.

En la noche del 1 de noviembre se realiza el ritual de los rezos del Día de Muertos, el cual es poco practicado en Nundaco, por ello se desconoce si es un rito nuclear o no nuclear. Sin embargo, esta práctica es interesante, ya que retoma varios elementos de los ritos funerarios.

Los últimos ritos nucleares se realizan durante el 2 de noviembre: servir el almuerzo en la ofrenda, la comida con los familiares y la visita al panteón. La última actividad tiene como finalidad despedir a las almas. En ese momento, las almas regresan a su mundo mientras son acompañadas por sus familiares cercanos que se dirigen hacia el panteón (integración 9). En este lugar, los vivos depositan las últimas ofrendas en las lápidas para despedir a sus difuntos.

Mientras la gente visita el panteón, en el pueblo se realiza la misa del Día de Muertos, la cual queda la duda de si es un rito no nuclear o nuclear. Aunque es parte de la fiesta, algunas personas no asisten al culto. Esta actividad tiene varias finalidades: rezar por los santos, difuntos y Dios, así como mencionar el *responsio*. Este último es importante para que las almas puedan descansar.

Posterior a la fiesta, continúan los ritos no nucleares, los cuales consisten en la repartición del *tavi anu* a los amigos, familiares y compadres durante los próximos días. Mientras que en la casa aún permanece la ofrenda para alimentar a la familia, las almas perdidas y las ánimas solas. Durante la repartición, suceden los siguientes eventos: las personas continúan con la cosecha de la milpa (*pisca*), el medio ambiente continua cambiando y desaparecen las mariposas del entorno.

A partir de lo anterior se pueden indagar cuáles son los espacios nucleares de la fiesta,⁴ pues en éstos se realizan los principales ritos del Día de Muertos. Es importante destacar que estos espacios se vuelven nucleares de manera temporal, ya que dependen de las prácticas que caracterizan al *Kivi Diyi*.

En este trabajo se han identificado cinco espacios relacionados con la fiesta: el palacio municipal, la escuela, la iglesia, el panteón y la casa. El palacio municipal y la escuela son espacios de eventos, pues ahí se divulgan las creencias relacionadas con el Día de Muertos antes o durante la fiesta. En contraste, la iglesia es un espacio no nuclear. No obstante, el panteón y la casa son más protagónicos, porque ambos son nucleares en ciertos momentos de la festividad (figura 4.3). La *ve'e* es un espacio nuclear a partir del mediodía del 31 al mediodía del 2 de noviembre, pues ahí se reúnen las almas para convivir con sus familiares y alimentarse (figura 4.4). Antes y después de la fiesta, la casa entra en la categoría de no nuclear. En cambio, el panteón es no nuclear durante el *tequio de limpieza* (figura 4.5), pero se vuelve nuclear por unas horas después del mediodía del 2 de noviembre, puesto que la gente visita las lápidas (*ve'e diyi*) para despedirse de sus familiares (figura 4.6). Después del *Kivi Diyi*, la casa se vuelve no nuclear, pues ahí permanecen algunas almas y se reparte el *tavi anu* (figura 4.7).

⁴ El término *espacio nuclear* se retoma de Obscura Lara (2018).

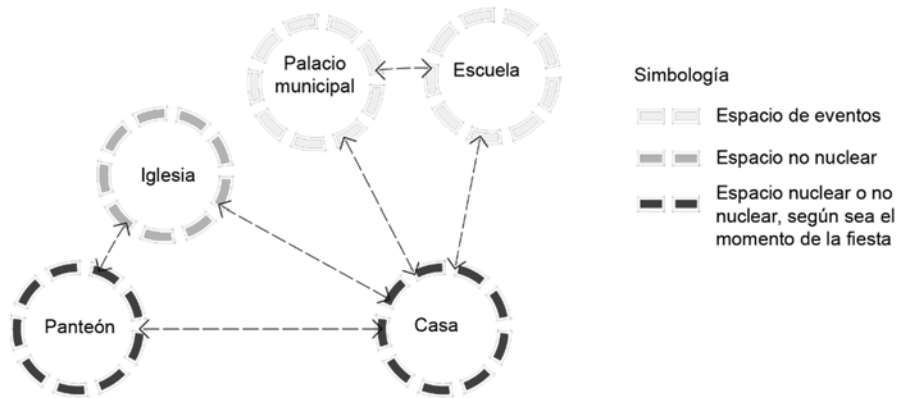


Figura 4.3: Espacios eventuales, nucleares y no nucleares de la fiesta del Día de Muertos en Nundaco.

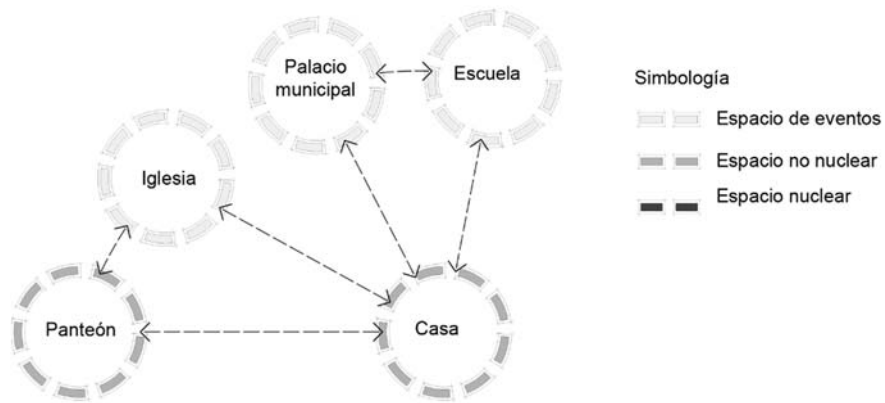


Figura 4.4: Espacios eventuales, nucleares y no nucleares durante los preparativos para el Día de Muertos. Estas prácticas corresponden a la limpieza del panteón, la limpieza de la casa y las actividades que anteceden a la elaboración de la ofrenda. Nótese que, en esta etapa de preparación, ningún espacio se considera “nuclear”.

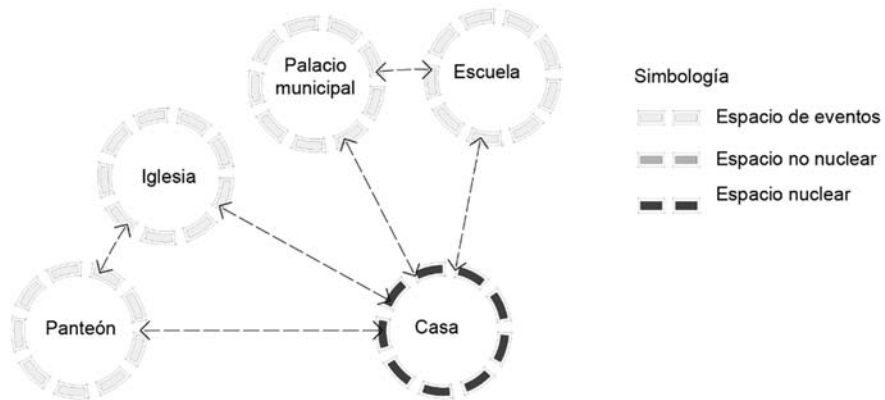


Figura 4.5: Espacios eventuales, nucleares y no nucleares durante el mediodía del 31 de octubre al mediodía del 2 noviembre. En esos días llegan las almas y se establecen en la casa.

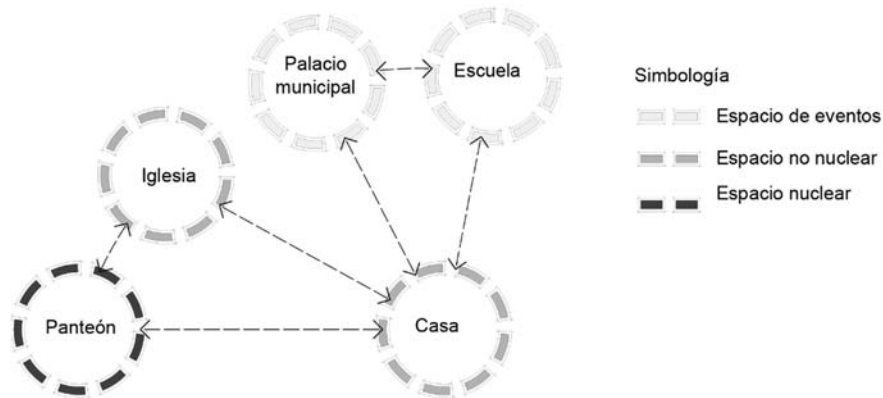


Figura 4.6: Espacios eventuales, nucleares y no nucleares en la tarde del 2 de noviembre (visita al panteón).

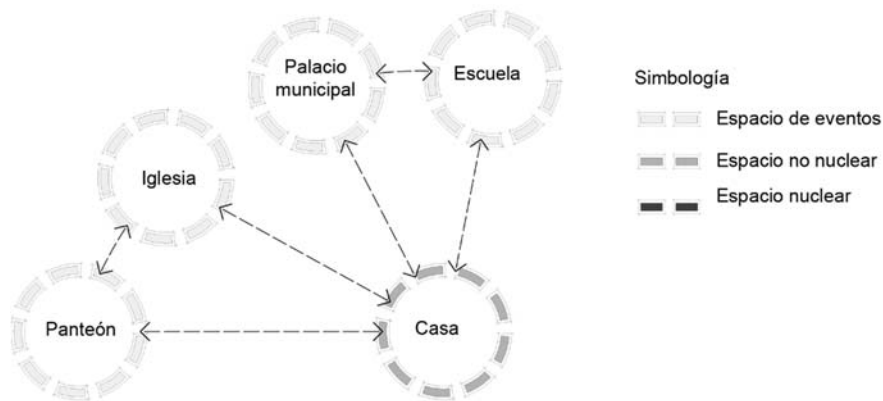


Figura 4.7: Espacios eventuales, nucleares y no nucleares después de la fiesta del Día de Muertos en Nundaco. Este periodo corresponde a la repartición del *tavi anu* entre los familiares, amigos y compadres.

De los espacios mencionados, interesa profundizar en el de la casa, pues es el sitio más complejo y en el que ocurre la mayoría de las actividades de la fiesta. Aunque la casa tiene diversos espacios dispersos, se debe considerar como un conjunto, pues así lo designa la lengua y también permite hacer la interpretación de los eventos y de los rituales.

Los espacios nucleares y no nucleares de la casa

Desde una perspectiva arquitectónica, se podrían abordar otros aspectos de la casa, como son los materiales, los sistemas constructivos, la estética, las metonimias de las partes de la casa, el uso del espacio y la distribución. Sin embargo, sólo el uso y la distribución del espacio de la casa tienen relevancia para el estudio de la fiesta, particularmente el primero tiene mayor relación. Aunque pareciera que es un tema de poca importancia, éste puede ser de utilidad para los diseñadores del espacio, ya sea para comprender y retomar elementos de la casa tradicional para la toma de decisiones de programas sociales.

El concepto *ve'e* como un conjunto de espacios exteriores e interiores se refuerza durante la fiesta, aunque aparentemente la casa esté fragmentada, lo que ocurre en los sitios considerados parte de la *ve'e* obtienen nuevas interpretaciones. Un ejemplo de ello ocurre cuando aparecen las mariposas y los insectos en los diferentes lugares de la casa, y éstos son relacionados con las *anu* de los familiares. Lo mismo ocurre mientras se consumen los alimentos; aunque los muertos y los vivos comen en diferentes espacios, la gente afirma que hay una convivencia entre ambos seres (figura 4.8).

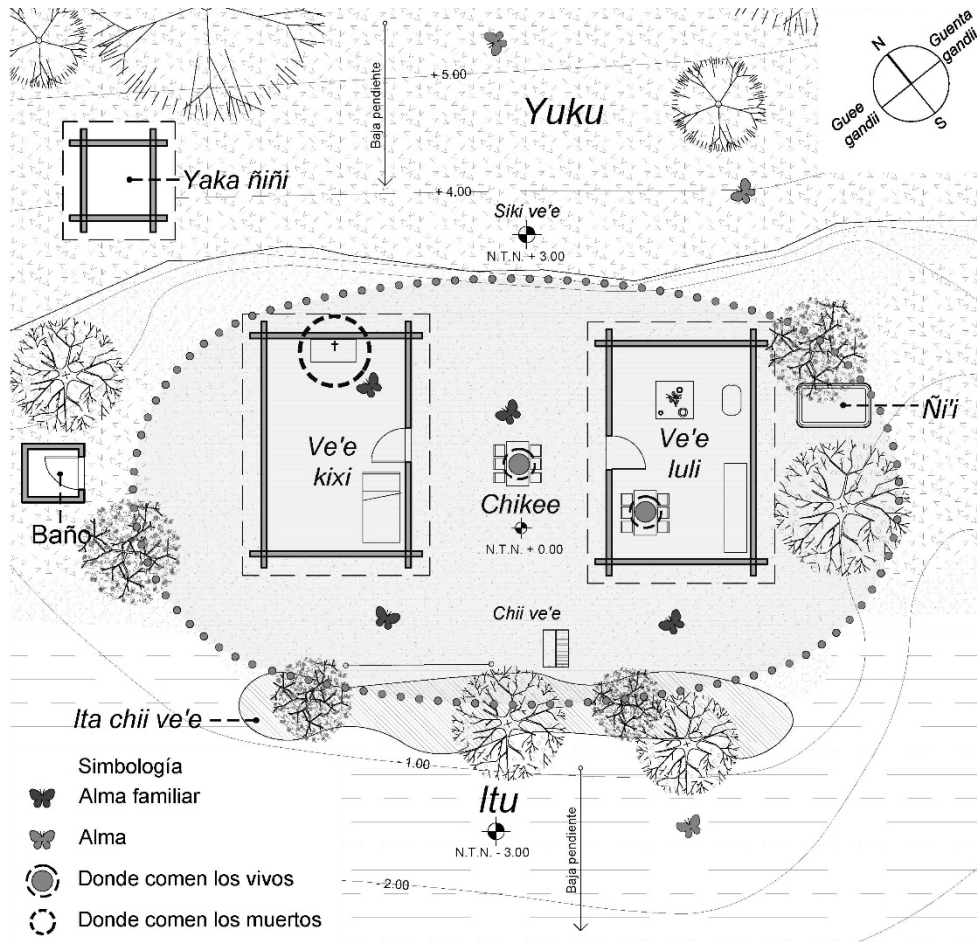


Figura 4.8: El área sombreada corresponde al conjunto *ve'e*.

Al adentrarse a la casa, se puede verificar que no todos los espacios de ésta tienen la misma importancia durante el Día de Muertos, ya que la temporalidad de la fiesta determina el valor de cada espacio, esto quiere decir que hay momentos en que algunos espacios son nucleares y otros no. De manera general, el componente más importante del *Kivi Diyi* (Día de Muertos) es la ofrenda, la cual se ubica dentro de la *ve'e kixi* (la casa para dormir) o la *ve'e santo*, por tanto, éste es el espacio nuclear. Ahí los muertos se alimentan de la comida de la *nunna diyi* (la ofrenda) y pasan la noche.

Queda claro que la *nunna diyi* o *nunna santo* (altar) son muy importantes para el Día de Muertos. Sin embargo, no hay explicaciones que justifiquen la ubicación de este espacio

dentro de la *ve'e kixi*, ya que en muchas ocasiones he visto la *nunna santo* en el lado *siki ve'e*, es decir, del lado donde sube la ladera del cerro.

Los demás espacios de la casa no son nucleares durante la fiesta; a pesar de ello, son parte del sistema festivo, pues en estos sitios se realizan los preparativos para cada comida del muerto y ahí los vivos comparten los alimentos. Por ejemplo, en muchos casos la cocina es el espacio de preparación de alimentos, de consumo de comida, de convivencia y donde se comparten varias vivencias durante el día. Cuando hay demasiadas visitas en la casa, el patio cumple la función de la cocina y a veces ahí se matan a los animales, específicamente en el *ita chii ve'e* o en el *siki ve'e*.

El patio es el lugar para las reuniones, la preparación de la comida y los ratos de ocio. Ahí los hombres se reúnen para consumir cerveza o pulque. Mientras que los niños juegan y a veces ahí las mujeres cocinan. Aunque estas actividades parecen no estar vinculadas con el Día de Muertos, no hay que perder de vista que los muertos piden que las personas convivan en paz (figura 4.9).

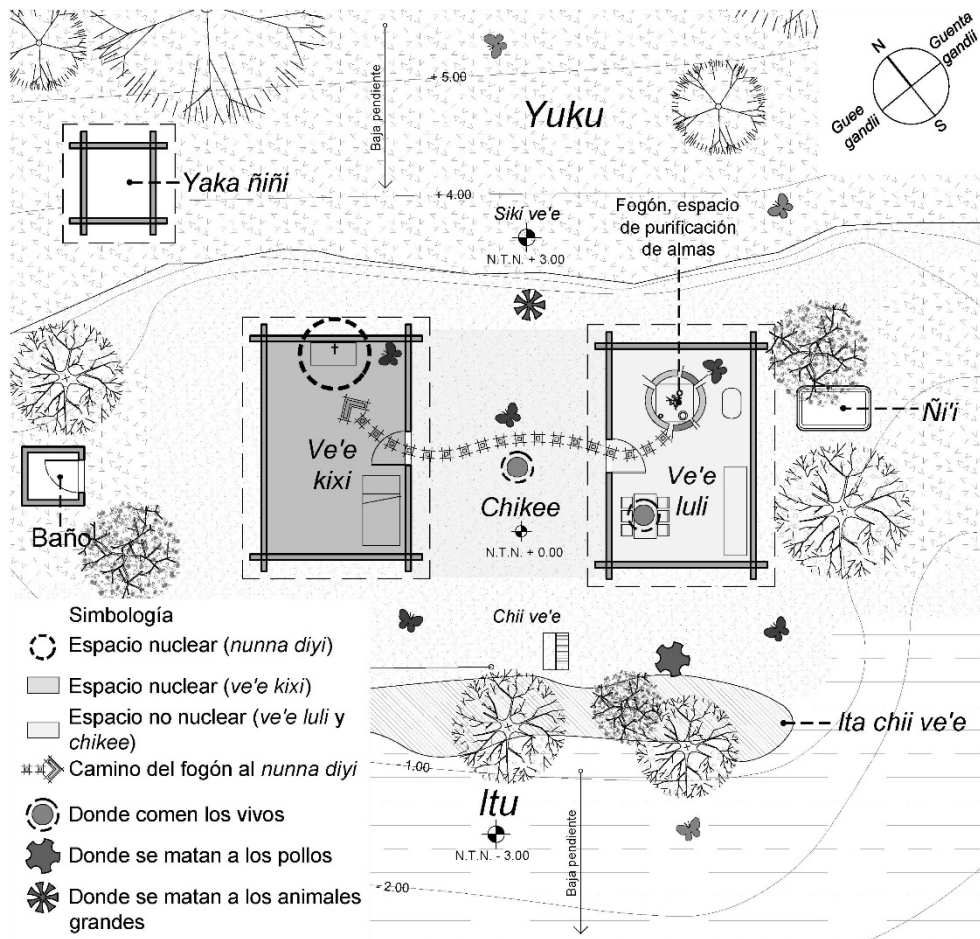


Figura 4.9: Espacios nucleares y no nucleares del conjunto *ve'e* durante el mediodía del 31 de octubre a la mañana del 2 de noviembre.

El patio y la cocina se vuelven espacios nucleares sólo durante el almuerzo del 2 de noviembre. Cuando la casa tiene pocos integrantes (*ta'a ve'e*), se realiza la comida en la *ve'e luli*, en caso contrario se realiza en el patio. Por lo general, el almuerzo es en el patio, ya que la casa se llena de los familiares cercanos (figura 4.10).

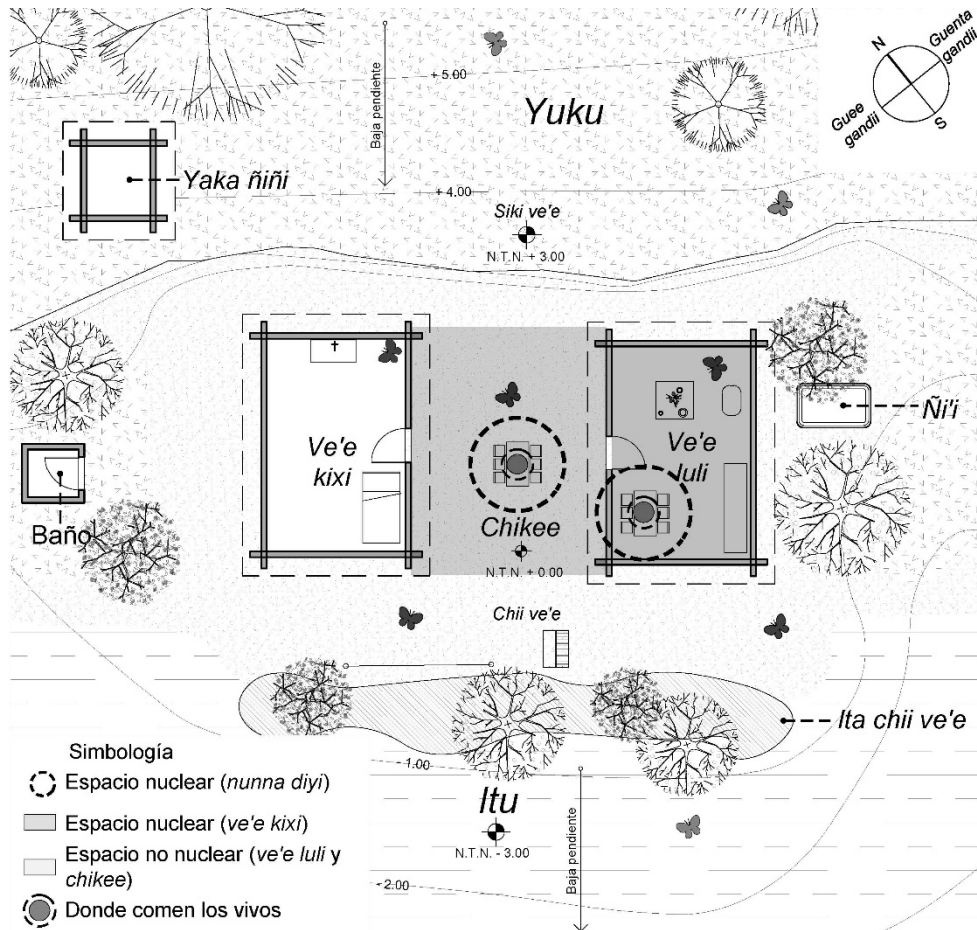


Figura 4.10: Espacios nucleares durante el almuerzo del 2 de noviembre.

Los demás espacios de la casa, tales como los alrededores de ésta, el lavadero, el tendedero y el temazcal mantienen sus usos cotidianos. En contraste, los espacios del terreno (*ñu'u*) son inutilizables durante la fiesta, pues la gente no trabaja estos días, porque la labor de los vivos “cansa al muerto”. Al parecer, las únicas actividades a realizar son aquellas destinadas a los difuntos.

A continuación se presenta una tabla que resume los espacios nucleares y no nucleares de la fiesta del Día de Muertos en Nundaco (tabla 4.1).

Hora del día	Ritual nuclear	Espacio nuclear	Ritual no nuclear	Espacio no nuclear	Evento	Espacio de evento
Dos semanas antes de noviembre						
Una o dos semanas antes de noviembre			Limpiar el panteón	Panteón	Aparición de las mariposas e <i>ita diyi</i>	Naturaleza
					Cosecha o <i>pisca</i>	Milpa
					Exposición de las ofrendas estudiantiles	Escuelas
31 de octubre						
Mañana			Preparar la ofrenda	<i>Ve'e kixi o ve'e santo y ve'e luli</i>	Limpiar la casa	Casa
Mediodía	Poner la ofrenda y servir la comida	<i>Ve'e kixi o ve'e santo</i>	Comida de los vivos	<i>Ve'e luli o chikee</i>	Exposición de las ofrendas estudiantiles	Escuelas y palacio municipal
Tarde			Preparar la cena para las almas	<i>Ve'e luli o chikee</i>		
Noche	Parar los platos	<i>Ve'e kixi o ve'e santo</i>	Cena de los vivos	<i>Ve'e luli</i>		
1 de noviembre						
Mañana			Preparar el desayuno para las almas	<i>Ve'e luli o chikee</i>		
	Parar los platos	<i>Ve'e kixi o ve'e santo</i>	Desayuno de los vivos	<i>Ve'e luli o chikee</i>		
			Preparar la comida para las almas	<i>Ve'e luli o chikee</i>		
Mediodía	Parar los platos	<i>Ve'e kixi o ve'e santo</i>	Comida de los vivos	<i>Ve'e luli o chikee</i>		
Tarde			Preparar la cena para las almas	<i>Ve'e luli o chikee</i>		
			Preparar la comida para el almuerzo del 2 de noviembre	<i>Ve'e luli, siki chikee, ita chii ve'e y chikee</i>		
Noche	Parar los platos	<i>Ve'e kixi o ve'e santo</i>	Cena de los vivos	<i>Ve'e luli</i>		
			Preparar bultos y tenates para los muertos	<i>Ve'e kixi o ve'e santo</i>		
	Rezos del Día de Muertos	<i>Ve'e kixi o ve'e santo</i>	Rezos del Día de Muertos	<i>Ve'e kixi o ve'e santo</i>		
2 de noviembre						
Mañana			Preparar el desayuno para las almas	<i>Ve'e luli o chikee</i>		
	Parar los platos	<i>Ve'e kixi o ve'e santo</i>				
Mediodía	El almuerzo del 2 de noviembre	<i>Ve'e luli o chikee</i>			Se marchan las almas y las mariposas	
Tarde	Visita al panteón	Panteón	Visita a las casas y repartición del <i>tavi anu</i> (sólo en Plan de San Antonio)	Casas (sólo en Plan de San Antonio)		
			Misa de Día de Muertos	Iglesia		
Noche			Visita a las casas y repartición del <i>tavi anu</i> entre familiares y compadres	Casas		
Días posteriores						
			Visita a las casas y repartición del <i>tavi anu</i>	Casas	Las almas perdidas y ánimas solas se alimentan de las sobras de la ofrenda	Casas
					Desaparición de las mariposas y del <i>ita diyi</i>	Naturaleza
					<i>Pisca</i>	Milpa

Tabla 4.1: Espacios nucleares, no nucleares y de eventos de la fiesta del Día de Muertos.

Ve'e yivi y ve'e diyi

La casa de las personas y la casa de los muertos son espacios que parecen desvinculadas entre sí. No obstante, las narrativas, los ritos funerarios y la fiesta del Día de Muertos han mostrado las semejanzas entre ambos espacios, aunque la *ve'e diyi* puede existir en el anecúmeno o en la lápida del panteón.

El estudio del panteón se vuelve interesante, pues muestra que su organización espacial está definida por las jerarquías sociales de Nundaco, el grado de parentesco entre los fallecidos y las circunstancias de defunción de las personas. Además, este espacio durante las noches es considerado peligroso, por la presencia de enfermedad y de aire proveniente de los cadáveres.

El Día de Muertos deja ver como parte de las reglas de la vida cotidiana son aplicables para las almas. Esta idea se refleja en las tres comidas del día y en los objetos que utilizan a lo largo de la fiesta. Sin embargo, las almas no pueden manipular objetos y sólo pueden ser llamadas a la casa mediante el empleo de objetos rituales.

Vale la pena destacar que las *anu* hacen un viaje de casa a casa, es decir, ellos parten de *ve'e diyi* hacia la *ve'e* de sus familiares vivos. Como se dijo anteriormente, el trayecto del alma es un tema poco tratado por los habitantes y por ello es ambiguo. Empero, todos concuerdan que las almas regresan a cuidar su casa en el panteón, en el cielo o en *Ñu'u Ji'i* y, además, parte del recorrido es de la casa al panteón.

El modelo del paisaje ha ayudado a identificar los espacios más importantes de la fiesta y sus funciones, así como las diversas variables vinculadas a la fiesta. Empero, esta teoría presenta problemas cuando se trabaja con los grupos migrantes de Nundaco, pues es difícil clasificarlos en el esquema, ya que este grupo tiene elementos del paisaje local y del nuevo lugar donde residen. No obstante, es imposible ignorarlos, pues también participan durante el Día de Muertos, los rituales, los cargos de la comunidad y comparten parte del pensamiento mixteco de Nundaco. A continuación, mostraré el papel que desempeñan los migrantes en las casas tradicionales durante el *Kivi Diyí*.

2. Las visitas durante el *Kivi Diyí* y las casas abandonadas

En este apartado, mencionaré cómo participan los *radicados* y lo que sucede con las casas abandonadas durante la fiesta, ya que algunas casas carecen de espacios adecuados, pero no dejan de ser útiles para el *Kivi Diyí*.

Durante el 31 de octubre y el 1 de noviembre, los *radicados* visitan las casas de sus padres. En varias ocasiones, he observado que los *radicados* se hospedan en la casa de la familia del marido (*ta'a yii*), pero a veces en el lado materno. Esto mismo sucede durante la comida del 2 de noviembre. En contraste, las madres solteras únicamente acuden con la familia materna.

Los *radicados* que pasan la noche en la casa de los padres del marido (*yuva yii*) harán uso de la *ve'e kixi*, la *ve'e santo* y raras ocasiones de la *ve'e luli*.

Otros *radicados* o migrantes temporales cuentan con una vivienda secundaria o una segunda casa en Nundaco. Por lo regular esta *ve'e* se ubica cerca de donde viven los *yuva yii* (padres del marido).⁵ Durante la fiesta, la familia (*ta'a ñati*) joven ayudará a la *ta'a yii* (familia del esposo) para realizar la fiesta, esto es, ambas familias cocinarán juntas, pondrán la ofrenda, limpiarán la casa y harán lo necesario para mantener a los muertos satisfechos.

Los ancianos ahorran para la fiesta del *Kivi Diyi*, pero a la vez reciben ayuda de sus hijos. En ocasiones, los *radicados* apoyan a sus padres con parte de la compra de los alimentos para la ofrenda; así, puede que lleven cajas de frutas, alimentos y flores desde su ciudad de procedencia. A veces, la familia joven puede aportar ayuda monetaria, ya sea por medio del envío de remesas o al acompañar a sus padres a comprar las cosas de la ofrenda en la ciudad de Tlaxiaco.

En la casa de los ancianos se reúnen algunos de sus hijos durante el almuerzo del 2 de noviembre. Lo idóneo para los ancianos es ver reunida a su familia completa (*ta'a ñati*) durante el *Kivi Diyi*. Sin embargo, algunos hijos no acuden con sus padres, ya que se encuentran en Estados Unidos o no tienen la posibilidad de viajar.⁶

Las casas abandonadas

Cuando fallece la pareja que fundó la casa, según la costumbre, este espacio se hereda al hijo menor. Sin embargo, en algunas ocasiones, los hijos ceden la casa a otro que consideren apto; en otras, estas casas son abandonadas. En el primer caso, al hijo que recibe la casa le corresponde cuidarla y hacer la ofrenda para sus difuntos. En contraste, las casas abandonadas son utilizadas por algunos hijos o por los *radicados* durante la fiesta.

Un ejemplo de lo anterior sucede con la familia Pérez de Plan de Guadalupe. Después de la pérdida de los padres, uno de los hijos heredó la casa, pero no la habita porque vive en la Ciudad de México con su familia. En *Too Santo*, los hijos *radicados* regresan a la casa abandonada para festejar el *Kivi Diyi*. Cuando vuelven los varones con sus esposas, se hospedan en aquella casa y harán las labores para mantener a los difuntos. Por su parte, cuando retornan las hijas con sus esposos, ponen la ofrenda y preparan la comida para las *anu* en la *ve'e* de los suegros (*yuva yii*) o cerca de ellos. Si no se presentan los *radicados*, la casa es cuidada por una de las hijas que es madre soltera, ella se encarga de hacer la fiesta

⁵ He observado en Nundaco que las familias jóvenes construyen sus casas cerca de la *ve'e* de los padres del marido (*yuva yii*), pues estos últimos han heredado parte de su terreno (*ñu'u*) a la nueva familia. En algunos casos, la familia recién formada vive con la familia del esposo (*ta'a yii*). Las madres solteras viven con sus padres o cerca de ellos. En raras ocasiones, las familias jóvenes tienen su *ve'e* cerca de la casa de los padres de la esposa (*ta'a ñasii*).

⁶ Vicky Pérez menciona que anteriormente cada familia (*ta'a ve'e*) almorzaba en su propia casa, después la gente visitaba las casas de los vecinos del paraje. Actualmente, he observado que las familias se reúnen durante el Día de Muertos, situación que contrasta con otras fiestas.

por cariño a sus padres. Este caso es muy interesante, pues la casa sigue teniendo uso durante la fiesta, pero los demás días del año no se emplea. Además, entre los hijos se ayudan para comprar las cosas de la ofrenda de aquella *ve'e*.

Otro ejemplo, fue el caso de una *radicada* que viajó a la casa de sus padres en Nundaco para poner la ofrenda. Ella acudió a ese sitio porque soñó que sus padres fallecidos estaban tristes. Al llegar al sitio, sus primos paternos habían puesto la ofrenda. Este caso muestra el grado de compromiso que tiene la *ta'a ñati* hacia todos sus familiares fallecidos.

En una ocasión, una anciana acordó con su nuera *radicada* que, después del fallecimiento de la primera, le colocara su ofrenda en su casa. Aunque hubo una breve discusión sobre esto, la suegra convenció a la esposa de su hijo. Este aspecto resulta clave, pues permite inferir que el acto de poner la *nunna diyi* en una casa abandonada nace de un acuerdo entre los vivos.

Con el tiempo, las casas abandonadas se deterioran y a veces pierden espacios, ya que se caen las construcciones que la constituyen. Cuando la *ve'e* carece de *ve'e luli*, la familia cercana (*ta'a ñati*) pone la ofrenda en la *ve'e kixi* abandonada, la cual perteneció a los *yuva yii* (padres del marido) en muchas ocasiones. Los platos de comida son elaborados por la *ta'a ñati* en el patio de la casa abandonada o, si los hijos (*se'e yii*) viven cerca de ahí, sus esposas (*ñasii*) elaboran la comida en su propia cocina y después la montan en la ofrenda de la *ve'e kixi* o la *ve'e santo* abandonada (figura 4.11).

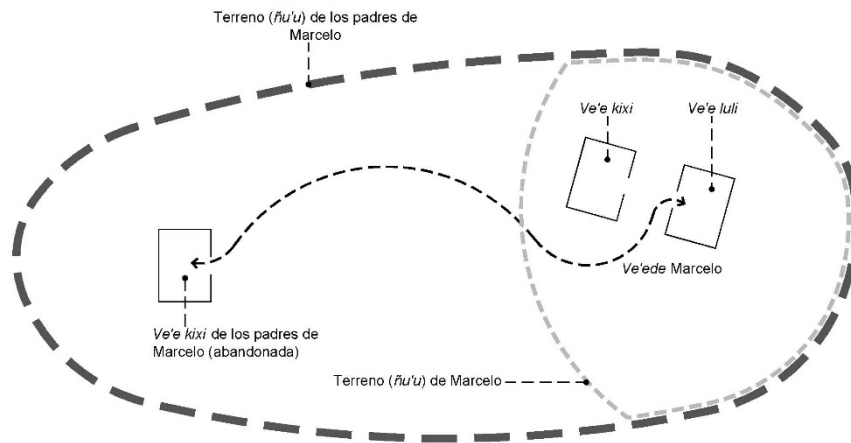


Figura 4.11: Colocación de la comida en una casa abandonada. La flecha indica el recorrido que la esposa de Marcelo hace de la *ve'e luli* a la *ve'e kixi* abandonada.

El caso anterior es común en Nundaco, pues a veces las familias (*ta'a ve'e*) viven cerca de sus padres, particularmente cerca de los papás del esposo, ya que los últimos cedieron una porción de su terreno a la familia joven. Lo contrario a esta situación es poco frecuente. Asimismo, las madres solteras viven cerca de sus padres fallecidos y cuidan la casa abandonada de éstos.

Las casas sin *ve'e kixi* o sin *ve'e santo* son casos aún más raros. Se desconoce qué sucede en estas situaciones, si aquellas cocinas son utilizadas o simplemente ahí no se realiza el *Too Santo*.

3. El Día de Muertos en las casas híbridas y modernas

Hasta ahora me he enfocado en las casas tradicionales o también llamadas *casas de antes* (*ve'e ja'ana*) con el fin de tener registro de lo que pasaba en aquellos espacios durante el Día de Muertos. En este último apartado mostraré lo que sucede en las casas modernas o híbridas de manera breve en el contexto estudiado.

Características y emplazamiento de las diferentes tipologías arquitectónicas

Vale la pena hacer un paréntesis para recordar algunas características de las diferentes tipologías arquitectónicas de Nundaco. La casa tradicional está construida de troncos de árboles (morillo) y techo de lámina; las construcciones se organizan en torno al patio y sus espacios abiertos se organizan alrededor de la *ve'e*. Este tipo de *ve'e* se puede encontrar sólo en los parajes de Nundaco, esto quiere decir que se trata de casas aisladas (figura 4.12).

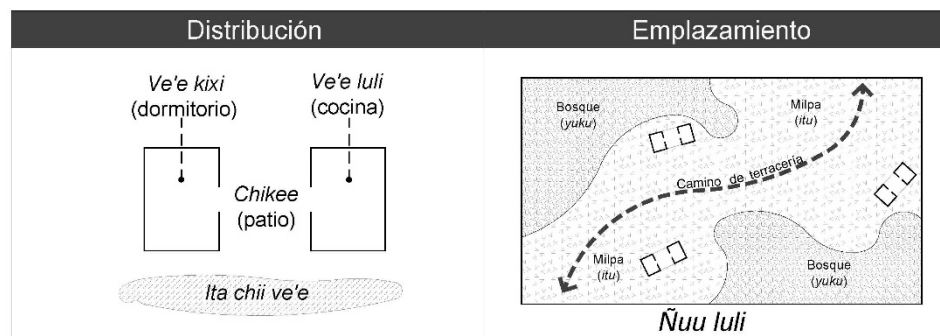


Figura 4.12: Distribución básica de la casa tradicional. Éste es el modelo más representativo, los demás modelos de las casas tradicionales se pueden consultar en un trabajo anterior (Feria Pérez, 2010: 108-121, 130-132).

Las *ve'e* híbridas están constituidas de varias construcciones, algunas son de cemento (material) o de tablones de madera. Es importante resaltar que una o varias construcciones tienen muros divisorios, es decir, adentro de una de las construcciones existen habitaciones o cuartos. La organización de esta *ve'e* es variada, a veces se organiza alrededor del patio y a veces no. Además, la mayoría de estas casas cuenta con una segunda cocina que es una habitación muy semejante a las cocinas de la Ciudad de México, y la otra es una *ve'e luli*,⁷ la cual contiene el fogón de la casa. La segunda cocina se emplea para elaborar y recalentar los alimentos, y la *ve'e luli*, principalmente para hacer tortillas, totopos y alimentos que requieren varias horas de cocción. Este tipo de vivienda se encuentra en los parajes (*ñuu luli*) de

⁷ Las cocinas de la Ciudad de México son habitaciones para la elaboración de alimentos. Éstas cuentan con una estufa de gas, refrigerador, un fregadero para lavar trastes, repisas y muebles para almacenar los alimentos, así como una mesa para la elaboración de los alimentos. He identificado este tipo de cocinas en las casas híbridas y en las casas de material de Nundaco.

Nundaco, en el centro del pueblo (*ñuu*) y en los centros de las agencias (*taká ñuu luli*), sitios que comienzan a presentar características urbanas (figuras 4.13 y 4.14).⁸

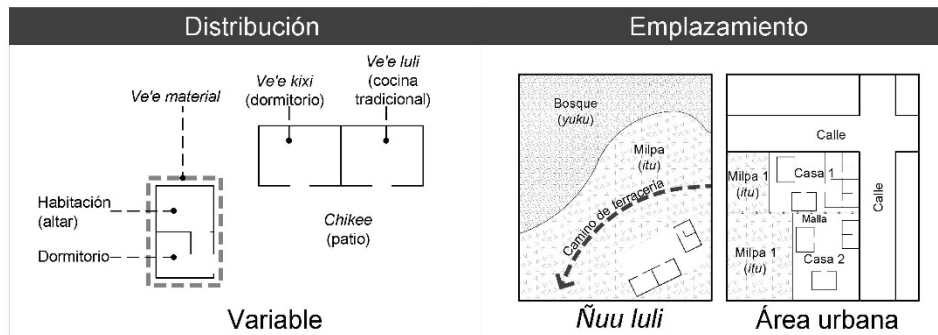


Figura 4.13: Distribución de una casa híbrida. La distribución de los espacios de este tipo de casa es variable, para más información sobre la tipología señalada se puede consultar un trabajo anterior (Feria Pérez, 2010: 122-128, 130-132).



Figura 4.14: Foto de la calle Leyes de Reforma de la cabecera municipal de Santa Cruz Nundaco. Fotografía tomada el 26 de octubre de 2016.

Para este trabajo, las casas de material son aquellas de un único cuerpo arquitectónico, el cual se divide en varios espacios. Por lo regular, en la planta alta o al fondo del terreno se ubican los dormitorios; en la planta baja, las áreas comunes o las habitaciones que dan hacia la calle: cocina, sala, baños y comedor. Es raro que cuenten con un patio o un área exterior; no obstante, las azoteas de estas casas también son áreas de actividad, pues se usan para preparar tortillas o para trabajar con el maíz y tender la ropa. Esta tipología de casa sólo se encuentra en los poblados con características urbanas (figura 4.15).

⁸ En los centros de las agencias y del pueblo de Nundaco comienza a crecer la densidad de población. Asimismo, dichos espacios presentan equipamiento urbano, como son iglesias, escuelas, áreas administrativas, de comercio y de entretenimiento. Como infraestructura urbana, tienen alumbrado público, calles y drenaje.

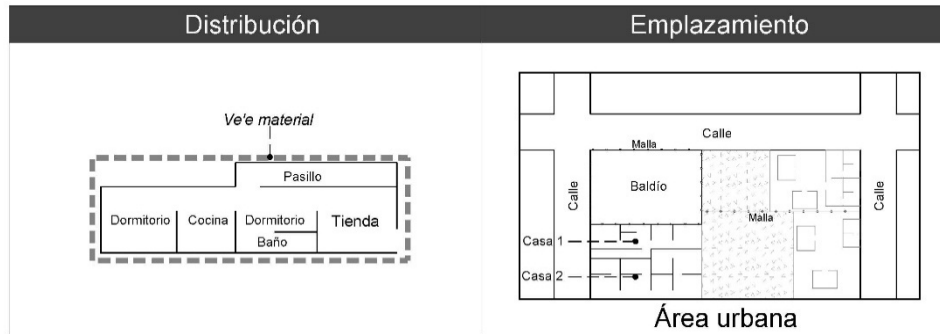


Figura 4.15: Distribución de una casa de material. Algunas de éstas cuentan con patios y jardines, para más información sobre esta tipología se puede consultar un trabajo anterior (Feria Pérez, 2010: 128-132).

En ocasiones, resulta complejo establecer las diferencias entre la casa de material y la híbrida, pues algunos casos son engañosos; en un primer examen, pareciera que estas viviendas se constituyen de un único cuerpo arquitectónico; sin embargo, cuentan con una segunda cocina, la cual alberga un fogón. Dicho espacio se ubica en el patio de la casa, está techado con lámina de acero o de asbesto y, a veces, tiene muros o muretes de tabique o de lámina de acero (figuras 4.16 y 4.17).⁹

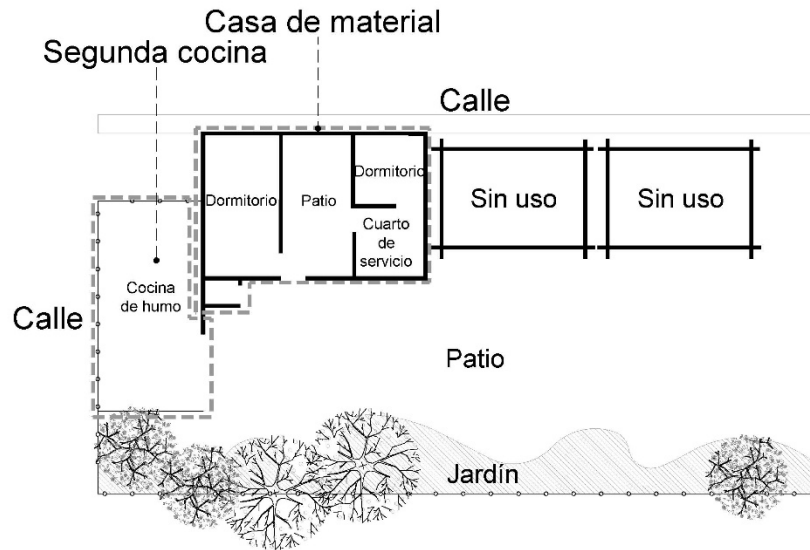


Figura 4.16: Casa de material con segunda cocina. La cocina señalada de esta casa tiene muros y techo de lámina de acero.

⁹ Los predios de las zonas urbanas están delimitados por muros de tabique, lámina, madera o malla ciclónica; en cambio, los terrenos tradicionales (*ñu'u*) de los *ñuu luli* (parajes) están delimitados de manera intangible, pero hay puntos de referencia para limitar el área, como son piedras, árboles, ríos o mojoneras (Feria Pérez, 2010: 108-132). No obstante, algunas familias de los *ñuu luli* comienzan a delimitar su predio con malla ciclónica.



Figura 4.17: Cocina de humo con paredes de lámina de aluminio, este espacio corresponde al plano anterior.

Sociología de las casas de Nundaco

En 1997, T. Edinger (2004: 85-181) hizo un análisis económico para la construcción de los diferentes tipos de viviendas en el municipio de Mixtepec de la Mixteca Baja. Este autor describe los sistemas constructivos tradicionales de la región y los compara con las casas de cemento, así como los costos de cada tipo de vivienda. Asimismo, registró que algunos migrantes invirtieron algunos años de salario para construir su casa de cemento en su pueblo de origen, porque sabían que estas construcciones requerían de la compra de materiales y de la contratación de mano de obra. En contraste, los gastos para una casa tradicional eran menores, pues se usaban materiales de la región y se contrataba mano de obra local. Este mismo fenómeno también se da en Nundaco, ya que las familias con mayores recursos monetarios cuentan con casas de material o híbridas.

De manera cualitativa, he observado que las casas tradicionales o de antes (*ve'e ja'ana*) pertenecen a las familias más viejas, las que cuentan con una pareja fundadora mayor a los cuarenta o cincuenta años de edad y su sustento depende de la agricultura de autoconsumo. En contraste, las casas híbridas y modernas (*ve'e material*) son de familias más jóvenes, menores al rango de edad mencionado, migrantes y exmigrantes, cuyos ingresos monetarios dependen del envío de remesas, la construcción, el comercio, el servicio de transporte o de ser profesores en instituciones educativas. Asimismo, no es fácil catalogar los tipos de casas por rangos de edad y por actividades de producción, pues existen excepciones, como es el caso de ancianos que viven en casas de material, así como exmigrantes y jóvenes que habitan las casas tradicionales. Por ejemplo: don Asunción de 86 años recibió dinero de sus hijos para construir una casa de material, la que se anexó a su casa tradicional y ahora se puede catalogar como híbrida. Otro ejemplo es el de don Julio de 42 años, que fue migrante y regresó al pueblo para vivir de acuerdo con la costumbre, por lo que fundó su *ve'e* al estilo tradicional de Nundaco.

Si se considera el Censo de Población y Vivienda 2010 (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2013) y el Plan de Desarrollo Municipal Sta. Cruz Nundaco 2017, se infiere que

existe una relación entre el porcentaje de la población que se dedica a la agricultura y la vivienda de piso de tierra, pues 57.7% se dedica a la actividad señalada y aproximadamente 60% de las casas se encuentra en una situación desfavorable. No obstante, esas cifras pueden ser un poco irreales, pues las familias con mayores recursos económicos cuentan con más de una casa, lo mismo ocurre con algunos *radicados* y migrantes. Además, algunas familias se dedican a actividades no agrícolas y a la siembra de la milpa.

Sociología de la ofrenda

Es importante destacar que el factor económico y generacional determina el tamaño de las *nunna diyi* (ofrenda). Por ejemplo: los ancianos de Nundaco ofrecen los mejores alimentos y objetos para sus difuntos y sus ofrendas son más abundantes. En contraste, algunas familias jóvenes ofrendan poco, pues consideran muy caro hacerse de una *nunna diyi*, o son demasiados alimentos para los habitantes de la casa. Asimismo, varios adultos de Nundaco reconocen que las *nunna diyi* de los antepasados eran más abundantes que las actuales, puesto que se hacían a partir de los productos de la cosecha de la milpa, de la casa, de la actividad pecuaria, del trueque y por compartir algunos alimentos, pues, según “la costumbre de antes”, se ofrendaba a los difuntos que iban en compañía de su compadres y amigos fallecidos a la casa.

Las ofrendas actuales de las casas de Nundaco se pueden clasificar por su tamaño: las más abundantes son llamadas por la propia gente como *ofrendas grandes (nunna diyi kanu)*, mientras que las menos repletas, *ofrendas chicas (nunna diyi luli)*. Las primeras fueron descritas en el capítulo anterior y son colocadas por los ancianos (mayores de cuarenta o cincuenta años); las segundas carecen de varios elementos y son puestas por familias jóvenes (de veinte a cincuenta años).

El costo de una ofrenda grande actual para el Día de Muertos es considerado caro, porque parte de ésta se compone de productos importados del mercado de Tlaxiaco. Por ejemplo, don Marcelo de setenta y cinco años compra lo siguiente para su ofrenda: 3 kg de manzana, pollo, limón, mandarina, plátano y lima; 10 kg de caña y de naranja; 1.5 kg de mole; hierba santa; tres bolsas de copal; un sombrero; un tenate; un petate; 1 L de aguardiente; maíz para pozole; ocho refrescos de 3 L de Pepsi; \$80 de flores de cempasúchil, una caja de cervezas y un borrego. Dicha ofrenda tiene un costo aproximado de \$2 000.

Como el monto invertido para la ofrenda es considerado elevado, Marcelo ahorra lo poco que tiene, pues él y su esposa viven de la agricultura y habitan en una casa tradicional. Los hijos de aquella pareja envían remesas para cuidarlos y para costear la *nunna diyi*, ya que saben que la fiesta es importante para sus padres.

Desconozco el costo de una ofrenda chica, pero al menos contiene los siguientes elementos: panes, frutas de temporada, veladoras, imágenes de santos, platos de comida, vaso de agua, refrescos, copal y tenates de tortillas en menores cantidades.

La organización de los objetos de la ofrenda chica es variable. Además, la *nunna diyi luli* carece de algunos objetos, como los canastos, los tenates, los sombreros y los petates, es decir, faltan los objetos que dan hospedaje y permiten que los difuntos se lleven sus alimentos a la otra vida.

Una tercera tipología de ofrendas es elaborada por los estudiantes de las instituciones educativas. Estas ofrendas son muy abundantes y presentan cuatro niveles; además, se comparten durante la fiesta y son puestas en el palacio municipal (*ve'e ti ñuu*) o en las escuelas (*ve'e skua*). Aunque no entraré en detalles sobre las características de las *nunna diyi* mencionadas, es interesante observar que tienen una distribución diferente a los casos anteriores (figura 4.18).



Figura 4.18: a) Ofrenda grande. b) Ofrenda chica. c) Ofrenda de estudiantes de Nundaco. Nótese que la ofrenda de los estudiantes presenta varios niveles.

Posiblemente, el tamaño de las ofrendas también se deba a la repartición de éstas como *tavi anu*. Por ejemplo: las ofrendas grandes son repartidas por los ancianos, quienes reciben las visitas por parte de sus hijos (*se'e yii* y *se'e sii*), compadres y amigos en su casa. En contraste, las ofrendas chicas de las familias jóvenes se ofrecen cuando asisten a las casas de sus padres y compadres, o cuando llegan las visitas a la casa (figura 4.19). En otras palabras, las familias viejas reciben más visitas que las familias jóvenes.

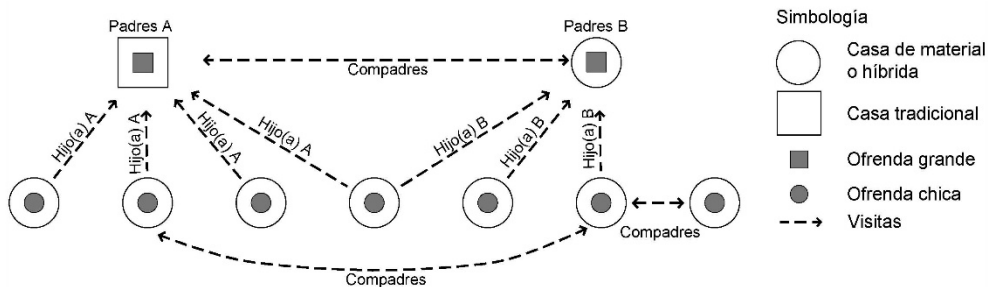


Figura 4.19: Visitas y repartición del *tavi anu*. Las flechas indican a quiénes se visitan. El *tavi anu* se comparte de manera recíproca, es decir, se da y se recibe.

El Día de Muertos en las nuevas casas

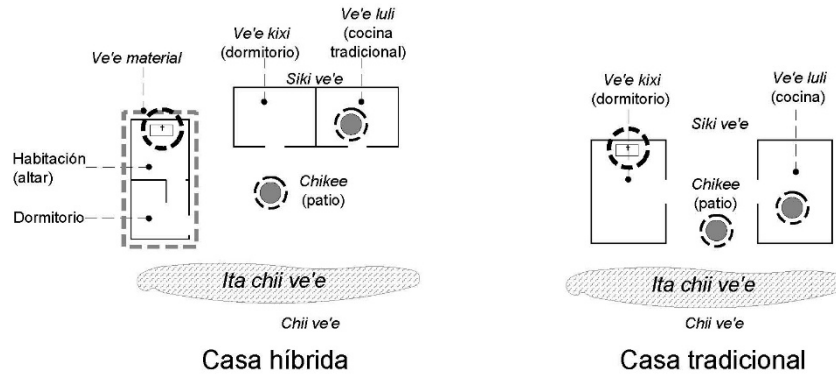
Sería un error creer que las familias con mayores ingresos hacen las ofrendas más abundantes en sus casas híbridas o de material, ya que esto depende de los grupos de edad, lo mucho que les importa la fiesta y el regreso de las almas. Por ejemplo: Marcelo de setenta y cinco años vive en una casa tradicional y pone una ofrenda casi igual de abundante que la de Evaristo de sesenta años, quien habita en una casa de material. Por su parte, Doña Mercedes de cuarenta años vive en una casa de material y su ofrenda es menor a los casos mencionados (figura 4.20).



Figura 4.20: a) Ofrenda de don Evaristo de sesenta años. Fotografía tomada el 1 de noviembre de 2009. b) Ofrenda de Mercedes de cuarenta años. Fotografía tomada el 3 de noviembre de 2017.

Las ofrendas grandes son puestas por los ancianos y algunas familias jóvenes dentro de las casas tradicionales o, en raras ocasiones, en las casas híbridas o de material. En cambio, las ofrendas chicas son colocadas por familias jóvenes y han sido observadas en casas híbridas y de material.

El posicionamiento de las ofrendas dentro de los diferentes tipos de casas depende de la edad de los habitantes. Dentro de las casas de material o híbridas pertenecientes a los ancianos, la ofrenda grande se ubica en una habitación destinada para ese fin. Situación contraria a la *ve'e* tradicional, cuyo altar se localiza en la *ve'e kixi* o la *ve'e santo* (figura 4.21).



Simbología

- Ofrenda grande (donde comen los muertos)
- Donde comen los vivos

Figura 4.21: Casa híbrida de don Asunción de ochenta y seis años comparada con una casa tradicional.

Las casas híbridas o de material de las familias jóvenes no cuentan con un altar. Para solucionar este problema se improvisa una mesa para la ofrenda y ahí se colocan los objetos rituales. En estos casos, las ofrendas chicas se ubican en la sala o en el comedor de la casa. Dicho aspecto es interesante, pues se infiere que las almas sólo comparten sus alimentos con los vivos en el mismo espacio, situación contraria a la *ve'e* tradicional. Asimismo, por la falta de objetos rituales, como es el caso del petate, se concluye que los muertos no pasan la noche en aquellas casas (figura 4.22).

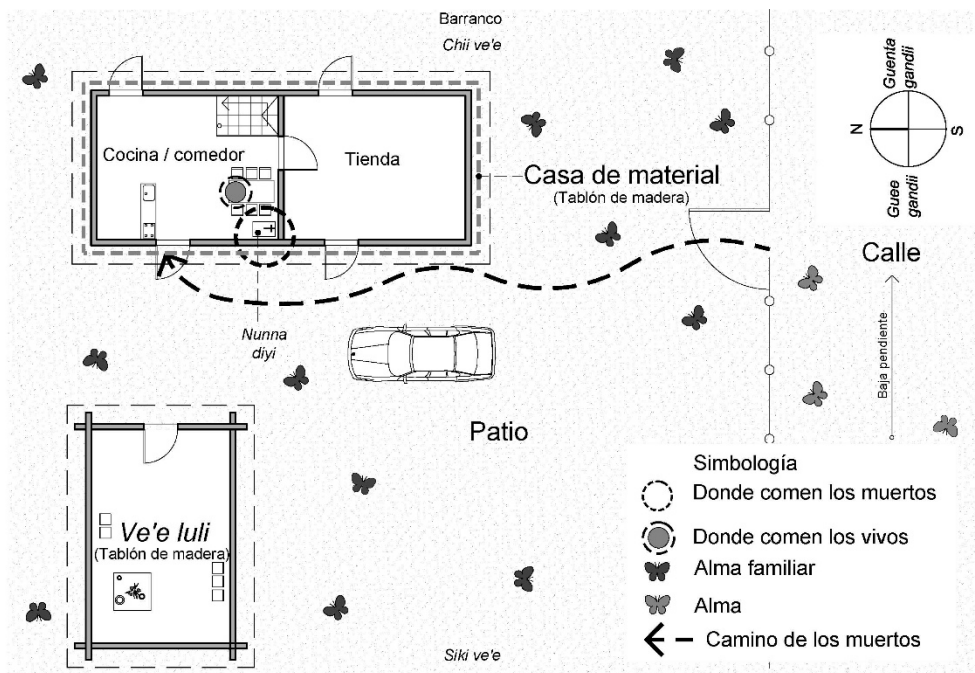


Figura 4.22: Casa híbrida de Modesta de cuarenta y dos años. Nótese que los muertos y los vivos comen en la misma habitación, pero la ofrenda está separada de la mesa del comedor.

Es importante destacar que se pueden observar las mariposas dentro de los predios y en las calles de la cabecera municipal, así como en las agencias de Nundaco. Aun en las zonas urbanas, las *tikuvaa* no pierden su significado, ya sea dentro y fuera del predio y de la casa.

Debido a la alta concentración de casas en el centro de Nundaco y de las agencias, se indaga que las almas caminan por las calles de éstas y las *anu* traen consigo enfermedades. Sin embargo, este aspecto no preocupa a los habitantes de las zonas urbanas. Por ejemplo: doña Mode me dijo que las almas pasan constantemente de casa en casa. En contraste, Eucario menciona que hay “espíritus buenos” y “espíritus malos”, un ejemplo de los últimos es la Llorona de Putla y otros espíritus, los cuales estaban “antes de que existieran los aparatos, pues los aparatos absorben la energía negativa”. La afirmación mencionada es muy interesante porque permite concluir que los electrodomésticos protegen la casa, y el alumbrado público hace lo mismo en las calles.¹⁰

Todas las personas del municipio de Nundaco se involucran en el Día de Muertos. Sólo los cristianos y los escépticos no celebran la fiesta. A pesar de esto, ellos también son conocedores de la cultura local, pero la menosprecian y usan frases como “Son creencias de antes” o “Supersticiones”. No obstante, hace tiempo observé a una familia cristiana que participó durante el almuerzo del 2 de noviembre y en la visita a las tumbas. Por lo general, la gente del pueblo se queja de los cristianos y de los incrédulos que han olvidado a sus difuntos.

Los *radicados* en la Ciudad de México

Respecto a este tema hay poca información, pues el trabajo de campo se centró principalmente en Nundaco. A pesar de ello, algunos *radicados* señalan que también ponen una ofrenda para sus difuntos en su casa. Dicha ofrenda es pequeña (*nunna diyi luli*) y se pone sobre una mesa improvisada cerca del comedor de la casa; esta situación es semejante a la de las familias jóvenes de Nundaco que habitan en casas híbridas y de material.

Vale la pena mencionar el caso de doña Vicky Pérez, ya que ella colocó su ofrenda en una mesa a lado del comedor hace dos años. Su hija dejó un refresco y un litro de leche cerrados sobre la mesa del comedor. Al día siguiente, ambas probaron las bebidas y afirmaron que les faltaba sabor, por lo que concluyeron que las almas se las habían tomado. A partir de ese año, Vicky y su hija montan la *nunna diyi* sobre la mesa del comedor. Aunque su ofrenda es pequeña, ella sirve los platos de comida de acuerdo con las comidas del día, pero desconoce algunas reglas de la ofrenda, como es la utilización de objetos nuevos, las cosas para cargar y el uso del petate (figura 4.23).

¹⁰ En las *ve'e kixi* (casas para dormir) tradicionales he observado diversas protecciones para el hogar, como cuchillos, cruces de madera, cruces de ajos, piedras y espejos de cuatro o siete esquinas en la puerta, a fin de evitar la entrada de aires (*tachi*) y enfermedades. Asimismo, se bendice la *ve'e kixi* cuando se cree necesario y también se considera conveniente tener animales negros, pues absorben la energía negativa. Desconozco si las casas híbridas y de material tienen las mismas protecciones u otras.



Figura 4.23: Ofrenda chica de doña Vicky en la mesa del comedor de su casa. Fotografía tomada el 1 de noviembre de 2017 por Doña Vicky.

Cabe destacar que, en ese mismo año, Vicky Pérez soñó con su madre fallecida y describió lo siguiente:

Estaba entre sueños, pero escuché claro el paso de mi mamá. Venía subiendo las escaleras, abrió la puerta y me dijo: “Ahí están, están bien”. Yo le contesté: “Hace mucho frío, no quiero levantarme, pero abajo está la comida”. Cuando abrí los ojos mi mamá se había ido (comunicación personal, 4 de noviembre, 2016. Ciudad de México).

El testimonio anterior es interesante, pues muestra que ella aún mantiene parte del pensamiento de Nundaco. Asimismo, expresa que hay una relación entre el espacio construido de la casa y el alma. A partir de esto se plantea la hipótesis de que las almas no atraviesan muros y se desplazan de acuerdo con la arquitectura de la casa (figura 4.24).

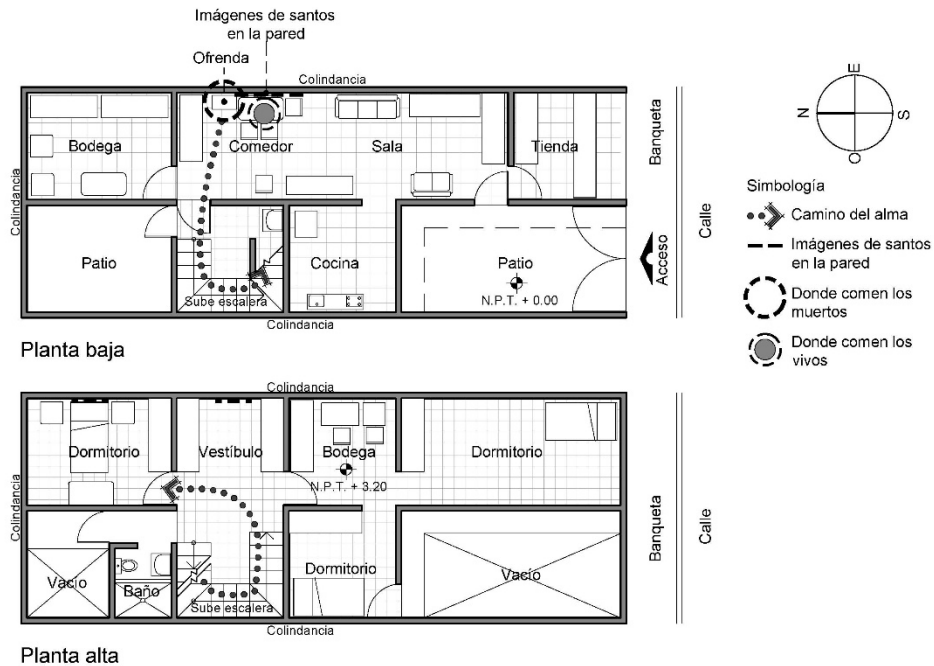


Figura 4.24: Casa de Vicky Pérez en la Ciudad de México. Obsérvese el recorrido del alma de acuerdo con el relato de 2016, la ubicación de las imágenes de los santos y la cercanía de la ofrenda con la mesa del comedor.

Aunque los *radicados* celebren el *Too Santo* en sus ciudades actuales, no acuden al panteón ni realizan los rezos del Día de Muertos, porque estas prácticas las hacen cuando acuden a su pueblo de origen. Asimismo, ellos permiten que sus hijos celebren el Halloween y salgan a las calles a *pedir calaverita* en la noche del 31 de octubre, caso contrario a lo que sucede en Nundaco, donde los profesores y los lugareños se muestran apáticos ante estas últimas actividades.

Además, los *radicados* hacen uso de objetos locales de las ciudades en donde viven. Por ejemplo: en la Ciudad de México usan panes de muertos locales, varas de incienso,¹¹ calaveritas de azúcar, calabazas y adornos de Halloween. Cabe mencionar que algunos de estos adornos se han observado a la venta en la ciudad de Tlaxiaco y en una ofrenda tradicional de Nundaco (figura 4.25).

¹¹ Las varas de incienso sustituyen al sahumador con copal.



Figura 4.25: Esta ofrenda grande fue puesta por *radicados* en una *ve'e kixi* tradicional. Nótese el papel picado y los adornos de Halloween que cuelgan.

Sobre los hijos de los *radicados* se sabe poco y desconozco qué tan familiarizados estén con la cultura de Nundaco, ya que éstos sólo hablan español debido a que sus padres sufrieron discriminación y decidieron no enseñarles mixteco. No obstante, los descendientes de padre y madre provenientes de Nundaco conocen algunas de las reglas de la casa, los modales para comer y reconocen los diferentes niveles de parentesco.

Las últimas entrevistas para esta investigación se realizaron a tres hijos de los *radicados*, cuyos padres son de Nundaco y de diferentes familias. Se les preguntó acerca de la fiesta del Día de Muertos. El mayor de treinta y dos años de edad señaló que conocía la cronología de la fiesta y relató una versión de “El hombre que no creía en el Día de Muertos” (Víctor, comunicación personal, enero, 2018. Ciudad de México). La mediana de veintidós años reconoce que los muertos no vienen en su primer año, ya que “cuidan la casa del cielo” (Ana León, comunicación personal, agosto, 2018. Ixtapaluca, Estado de México); también sabe que es malo comer los alimentos de la ofrenda antes que los muertos, pues a quien lo hace se le pueden caer los dientes, e indica que las mariposas son almas. La más joven de dieciocho años mencionó que sus padres no le han enseñado nada sobre el Día de Muertos (Araceli Pérez, comunicación personal, agosto, 2018. Chalco, Estado de México).

Cabe señalar el caso de una joven de veintiún años, hija también de *radicados*, quien señaló que en el Día de Muertos de 2016 puso por primera vez una lata de comida debajo de la ofrenda para su gato fallecido. Esa noche soñó que su mascota jugaba con ella y que se despedía (Elizabeth Feria, comunicación personal, noviembre, 2016. Ciudad de México). A partir de lo anterior, comprendió que las almas vienen a la casa durante la fiesta.

Estos casos son interesantes, pues se pensaría que los hijos de los *radicados* son ajenos a la cultura de Nundaco; sin embargo, varios de ellos mantienen algunos elementos del pensamiento de este pueblo. Además, posiblemente todos, visitan Nundaco en compañía de sus padres y a veces participan en las prácticas rituales, principalmente en ritos funerarios de sus familiares cercanos (*ta'a ñati*). Estos jóvenes reconocen que sus padres aún ponen las

ofrendas en sus casas durante el Día de Muertos y a veces viajan a Nundaco para festejar el *Kivi Diyi* en casa de los abuelos.

Reflexiones del capítulo

La fiesta del Día de Muertos de Nundaco es un tema que a primera vista pareciera irrelevante, poco atractivo, pues la fiesta ocurre de una manera austera. Además, algunas personas dicen que en este poblado no hay ninguna *tradicción*. Considero que es una fiesta muy compleja que no puede ser entendida desde la descripción de la fiesta, sino que hace falta entender parte de la cultura de esta población.

El modelo del paisaje que aquí se siguió es complejo, pero permite relacionar el medio cultural social, el medio físico biótico con el tema de investigación y, a la vez, da la posibilidad de estudiar el uso del espacio. Como se puede verificar en este trabajo, las actividades de las personas son definidas por premisas culturales, sociales y naturales, lo cual repercute en la utilización e interpretación del espacio. Aunque esta propuesta de análisis está dirigida para arquitectos paisajistas, también puede ser aplicada para las investigaciones de carácter tanto sociológico como antropológico, pues permite indagar aquellos componentes de la naturaleza o culturales que se asocian a una actividad de manera indirecta.

Por otro lado, esta teoría presenta problemas cuando se trabaja con los migrantes, ya que sus paisajes tienen elementos del pensamiento de Nundaco y de los lugares donde radican, pues los migrantes adoptan nuevas ideas y estilos de vida y al mismo tiempo mantienen los de su lugar de origen. A pesar de esto, ellos también son parte del *ñuu* y comparten parte de la cultura local. Los migrantes o *radicados* son casos interesantes, puesto que cierta información dada por ellos corresponde al sitio de estudio y a su vez ellos participan en la fiesta, de tal modo que es imposible descartarlos al estudiar el paisaje festivo del Día de Muertos.

Las relaciones entre los componentes del paisaje del Día de Muertos en Nundaco mostraron parte de la cultura local, la cual es congruente en algunos puntos, pero en otros aspectos es contradictoria. Los temas referentes a la metafísica de los muertos tienen demasiadas ambigüedades. En contraste, las prácticas de la fiesta del Día de Muertos tienen discursos que las justifican o se hacen por *costumbre*.

La importancia de los espacios de la fiesta es variable, pues se mostró que algunos sitios son protagónicos en ciertos momentos y otros funcionan como auxiliares. En este caso de estudio, la casa se vuelve un espacio para recibir a las almas, alimentarlas, convivir con ellas y dedicarles las atenciones. También, es un espacio en donde los vivos se encuentran para festejar con sus parientes y juntos invocar a sus difuntos. Asimismo, lo material se relaciona simbólicamente con la metafísica de la fiesta, y esto se expresa en los discursos sobre las almas que se ven afectadas por los tipos de casa y de ofrendas.

Dentro del hogar tradicional, en la casa para dormir de la *ve'e* tradicional se reciben a las almas, se les alimentan y ahí descansan, mientras que la cocina y el patio son espacios de convivencia y para preparar los alimentos. En contraste, el panteón es uno de los puntos de partida y retorno del alma. La iglesia no es protagonista, pero ahí se realizan las oraciones por los fallecidos, a fin de que puedan descansar en paz. Por su parte, la escuela y el palacio municipal son espacios demostrativos y de difusión sobre las creencias del Día de Muertos. Fuera de este contexto, los espacios mencionados tienen otras utilidades.

La integración referente a las pendientes y la distribución de la casa tradicional es un tema que parece tener poca relevancia para el Día de Muertos, pues se ha visto que la fiesta se centra en el altar de la casa para dormir, el patio o la cocina. Los demás lugares de la casa conservan sus usos cotidianos durante el festejo. En contraste, la distribución de la casa toma relevancia al momento de orientar el ataúd, la cruz de cal, la cruz de agua bendita y al matar a los animales.

El parentesco entre los vivos y los fallecidos es una de las justificaciones para realizar la fiesta, pues muchas veces está dedicada a la *ta'a ve'e* y, en ocasiones, a otros miembros de la *ta'a ñati* considerados muy cercanos. Además, el grado de parentesco entre vivos resulta importante, ya que los *radicados* visitan y ayudan a sus *ta'a ñati*, particularmente a los *yuva yii*. Es importante señalar que, respetando las reglas de residencia patrilocal, los familiares depositan las ofrendas en las casas, aun cuando éstas estén abandonadas.

Al examinar las casas no tradicionales y la forma en que se realiza el Día de Muertos, lo primero que resalta es el tamaño y la ubicación de las ofrendas. El tamaño de las *nunna diyi* obedece a un factor generacional principalmente. Asimismo, las ofrendas tienen diferentes ubicaciones en la nueva arquitectura, lo cual es interesante porque, en las casas tradicionales, los muertos se hospedan en un espacio más íntimo (*ve'e kixi o ve'e santo*). Mientras que, en las nuevas casas, los *anu diyi* sólo almuerzan con los vivos en un mismo espacio o en un lugar menos personal.

Otro aspecto relevante de las nuevas casas es la persistencia de la cocina tradicional (*ve'e luli*), la cual está presente en casi todas las casas de Nundaco. Las viviendas que no disponen de este espacio tienen un área techada para el fogón, ya sea en la azotea o en el patio de la casa de material, pues aún la familia (*ta'a ve'e*) prepara las tortillas ahí. Es importante señalar que en ningún caso la ofrenda se pone en la cocina tradicional (*ve'e luli*) o en el espacio para hacer tortillas.

Respecto al cambio de las casas tradicionales por las casas de material, se puede apreciar que existe una adopción de los nuevos modelos provenientes de fuera de la región. No obstante, hay una reinterpretación de la nueva arquitectura y parte de esto se ha visto en el Día de Muertos. Dejaré para futuras investigaciones el estudio de los rituales de las casas y su relación con las tipologías arquitectónicas.

La fiesta del Día de Muertos se mantiene muy vigente en Nundaco y todos la conocen. Es interesante saber que los *radicados* y los niños reconocen parte del discurso que gira en torno a la fiesta y son depositarios de una parte de la cultura de Nundaco.

Conclusiones

Como arquitecto paisajista, me hubiera conformado con dibujar algunos esquemas sobre los usos del espacio de la casa (*ve'e*) y realizar una breve descripción sobre la fiesta. No obstante, ha sido un reto cambiar las metodologías de diseño ambiental y adaptarme a las técnicas etnográficas, lo cual me ha llevado a cuestionarme varios aspectos sobre mi formación como paisajista. En esta disciplina se dice que “diseñamos para las personas y el medio ambiente”, pero investigamos poco sobre las cuestiones sociales y culturales que repercuten en el espacio, particularmente en la Mixteca Alta.

El trabajo de campo me ha dado otra perspectiva sobre Nundaco, un lugar tan familiar que ignoraba su complejidad cultural. Esto lo pude corroborar cuando recogí los datos en sitio y, a su vez, la nueva información me generaba nuevas dudas respecto al Día de Muertos (*Kivi Diyi* o *Too Santo*) en esta comunidad. Asimismo, empleé el lenguaje arquitectónico, propio de mi formación, como una herramienta más para registrar, estudiar y describir el *Kivi Diyi* en la casa.

Es importante destacar que el poblado no puede entenderse como una sociedad aislada que vive en un territorio, sino más bien los habitantes de Nundaco entran y salen del municipio, pero la mayoría mantiene lazos con su *ñuu* (pueblo) debido a su familia cercana (*ta'a ñati*) y a sus posesiones (*ñu'u* y *ve'e*). Muchos *radicados* esperan hacer dinero para regresar a vivir y morir en su lugar de origen.

En Nundaco, he identificado cierto grado de heterogeneidad cultural y parte de ella se refleja en la lengua y las creencias. Esto es más notorio entre los diferentes grupos de edad, pues los ancianos se rigen por la *costumbre* y hablan poco español. En contraste, los más jóvenes son bilingües (mixteco-español o español-inglés) o sólo hablan español y, por diversas circunstancias, cuestionan las *creencias* o las mencionan como si se tratara de algo ajeno a ellos. Además, la migración está muy presente entre la población y ha influido en el pensamiento de los habitantes. A pesar de lo anterior, toda la población es conocedora del Día de Muertos.

Toda la gente del municipio conoce la festividad en cuestión y tuvo algo que aportar a la investigación, eso incluyó a los cristianos y quienes se muestran escépticos ante aquella práctica. No obstante, la gente daba diversas explicaciones sobre ésta. Por ejemplo: los adultos se centraban sobre los daños causados por las almas (*anu*), los alimentos, la llegada de las almas y raras veces sobre los animales, las casas de las almas y los rezos del Día de Muertos. Los niños también conocen la fiesta y las costumbres; a ellos les gusta el *Kivi Diyi* por los alimentos y la convivencia. Asimismo, los profesores de las instituciones educativas de Nundaco solicitaban a los niños y a los jóvenes que investigaran con sus padres, abuelos y familiares acerca de la fiesta, para exponerlo ante la comunidad.

A pesar de las diversas explicaciones sobre la fiesta, el *Too Santo* no es posible entenderlo desde su propio contexto, pues involucra a diversos actores, la organización social, las reglas morales, la vida cotidiana, la casa, los espacios festivos, la naturaleza y la concepción sobre la muerte. Para vincular los temas mencionados y tener una lectura holística sobre la fiesta, fue necesario manejar el modelo de paisaje mencionado en el capítulo 1. Asimismo, al modelo mencionado se le añadieron los conceptos de *ecúmeno* y *anecúmeno* de López Austin para describir el mundo de los vivos y la otra vida. Aunque el concepto de paisaje estudiado abarca diversos aspectos de la cultura, se ve limitado cuando se trata de estudiar migrantes, ya que este grupo resulta difícil de clasificar. La respuesta ante esta problemática fue considerar a los migrantes para el estudio, trabajar con ellos dentro y fuera del territorio de Nundaco, pues sus opiniones

mantenían parte del pensamiento del pueblo y era común encontrarlos durante la fiesta y en los rituales.

Al parecer, el complejo festivo del Día de Muertos gira en torno a la familia que habita la casa. Dentro del espacio de la *ve'e*, sus integrantes comparten las vivencias, las labores de sustento, las reglas morales, la comida, las emociones y parte de los bienes. A través de la constante convivencia se forjan los lazos emocionales más importantes, casi siempre entre los integrantes de la *ta'a ve'e* (familia de la casa). La familia de la casa es el principal actor de la fiesta, pues este grupo realiza el *Kivi Diyi* para su *ta'a ñati* o *ta'a ve'e* difunta, con quienes mantuvieron una importante relación. Para la gente de Nundaco, la existencia de su familia no acaba con la muerte, ya que saben que el *anu* se muda a otro espacio y en los próximos años regresará. La *ta'a ve'e* realiza los rituales funerarios y el Día Muertos para protegerse de los daños ocasionados por los fallecidos, pero principalmente por el cariño que tuvieron hacia ellos.

Las reglas de residencia patrilocal permiten identificar el modo en que se ayudan las *ta'a ve'e* durante el *Kivi Diyi*. Muchas veces las familias del municipio de Nundaco o los *radicados* auxilian a los *yuva yii* (padres del esposo) con el fin de hacer el Día de Muertos; aunque a veces hay excepciones a esta regla.

Los roles en la *ve'e* son por género, pues las mujeres se encargan de la preparación de los alimentos y del cuidado de los hijos; en cambio, el hombre, de conseguir los recursos monetarios, de la caza y del trabajo de la milpa. Esto mismo ocurre durante el Too Santo, cuando se limpia el panteón y en los días de la fiesta. En ese momento, la mujer será la mayor responsable de alimentar a los difuntos, y el hombre, de conseguir los objetos y los alimentos para ofrendar.

La comprensión de la casa tradicional es importante porque es uno de los escenarios del *Kivi Diyi*, pues las almas viajan ahí para visitar a sus familiares. Tener en cuenta el espacio de la casa ayuda a comprender algunos fenómenos que se dan en la fiesta, como la interpretación de los sueños, la concepción y el comportamiento de los animales, el entendimiento de la ofrenda (*nunna diyi*) y el lugar de residencia temporal de las almas. Vale la pena agregar que algunos o la mayoría de los espacios tradicionales desaparecen en las nuevas casas de Nundaco, pero a su vez se generan nuevos sitios y otras explicaciones sobre el Día de Muertos.

Durante esta investigación, descubrí los diferentes espacios que conforman la casa tradicional mixteca y cómo se organizan a partir de la configuración topografía. No obstante, sólo la cocina (*ve'e luli*), el dormitorio (*ve'e kixi*) y el patio (*chikee*) son protagónicos para el Día de Muertos y los ritos funerarios. Los demás espacios de la casa mantienen sus usos cotidianos y están menos relacionados con los contextos señalados. Dentro del espacio doméstico tradicional, he identificado a la cocina (*ve'e luli*) como el espacio de convivencia por excelencia. En ese sitio, la mujer elabora las comidas con algunas restricciones, que son muy importantes para alimentar a los difuntos durante el *Kivi Diyi* y los ritos funerarios. En contraste, el patio a veces cumple la misma función y otras más. La casa para dormir (*ve'e kixi*) o la casa del santo (*ve'e santo*) es el espacio de descanso, de almacenaje de alimentos, a veces ahí los muertos y los vivos se comunican a través del sueño y es el sitio principal tanto del Too Santo como de los ritos funerarios.

Los demás espacios de la casa también son usados durante la fiesta, como es el caso del tapanco, el *siki ve'e* (arriba de la casa), el *chii ve'e* (abajo de la casa) y el *ita chii ve'e*

(flores debajo de la casa); no obstante, quedan demasiadas dudas sobre la disposición del espacio de la casa. Vale la pena agregar que el fuego de la casa que quema a las mariposas repercute en las almas. Con esto se puede inferir que algunos acontecimientos de la *ve'e* también tienen consecuencias en la otra vida.

Las casas de material e híbridas presentan una configuración distinta a las casas tradicionales, sin embargo, mantienen la *ve'e luli* o un espacio para cocinar con leña fuera de la construcción principal. La casa de material, que contiene diversos espacios en su interior, sustituye a la *ve'e kixi* y ahí es el sitio más importante para el Día de Muertos.

Al comparar las ofrendas de los distintos tipos de casas, resalta que la *nunna diyi* tenga diferentes ubicaciones. En el esquema tradicional es el altar (*nunna santo*) de la *ve'e kixi* o *ve'e santo*. En la nueva arquitectura, la ofrenda se ubica cerca de la mesa del comedor, ya que las familias jóvenes no temen comer en el mismo espacio que los muertos. Estos contrastes dan mucho que pensar sobre el altar de la casa, pues en los nuevos modelos de las casas ya no aparecen y, en su lugar, se improvisa un sitio para la ofrenda. Además, las familias jóvenes de Nundaco y los *radicados* construyen nuevos discursos sobre las nuevas ofrendas dentro de las nuevas tipologías arquitectónicas, ya que las ofrendas chicas carecen de varios elementos y el tipo de casa influye en el desplazamiento de las almas.

El concepto de *casa* no sólo se refiere al espacio habitado por las personas, sino también puede emplearse al lugar donde habitan los muertos, es decir, las *ve'e diyi*. Hasta ahora he identificado dos tipos de *ve'e diyi*: las que se ubican en la otra vida y las del panteón. Ambas casas toman relevancia para la fiesta, pues las primeras son el punto de partida y de retorno de las almas, mientras que las segundas son las que pueden visitar los vivos durante el 2 de noviembre.

Lo que ocurre dentro de la casa y en la vida diaria se refleja en varios ámbitos de la muerte, puesto que las *anu diyi* (almas de los muertos) aún tienen la necesidad de alimentarse, trabajar, tener casa, formar pareja, mantener los lazos familiares y hacer uso de algunos objetos, como lo hacían en vida. Esto se refleja en las ofrendas de los ritos funerarios, el Día de Muertos y en la narrativa. A pesar de las similitudes entre ambos mundos, los muertos tienen la capacidad de proteger a sus familiares vivos y brindarles salud.

La relación entre el ciclo anual y la fiesta se vuelve importante por la presencia de los animales y las plantas que son considerados como parte del *Kivi Diyí*. La fiesta ocurre en un momento de abundancia, debido a la cosecha de los frutos de la casa y de la milpa. A esto se le suman los productos obtenidos del mercado de Tlaxiaco, los cuales se consiguen con dinero. Así, los recursos monetarios destinados para la fiesta provienen de los ahorros de la *ta'a ve'e*, de los *radicados* provenientes de las ciudades y, a veces, del envío de remesas.

La asociación entre los muertos, el ciclo agrícola y la fiesta es una cuestión poco clara para la gente de Nundaco, aunque otros investigadores (López Austin, 2016a: 72-73; 2016c: 22-23; Broda, 2002: 23) han señalado que la fiesta es para agradecer a los muertos por su labor en el campo. En este caso de estudio, el Too Santo está más ligado al periodo de la cosecha y a la religión, pues el maíz crece gracias a la labor de los santos católicos y de Dios.

El paisaje no se escapa de las relaciones de parentesco: cuando se acerca la muerte de una persona y en el Día de Muertos, los animales cercanos a la casa pueden ser considerados como las almas de los familiares (*ta'a ve'e* o *ta'a ñati*), amigos y compadres. Asimismo, los animales del monte también pueden ser las almas de los muertos, que traen suerte o calamidades en otras circunstancias. Lo contrario sucede con las plantas, aunque algunas tienen alma y son consideradas vivas (como el maíz) no tienen relaciones de parentesco con las personas. Esto influye en la preparación de los alimentos durante el *Kivi Diyi*, pues la carne se reserva para las almas grandes (*anu ñianu*) y existen algunas restricciones para su obtención. Además, los animales (también consideradas almas) son sacrificados para alimentar a los *diyi*. No obstante, las plantas son alimenticias y tienen la capacidad de atraer el alma y alejar lo dañino.

Como el Día de Muertos es un tema muy estudiado en otros sitios de este país, se podría pensar que se ha dicho todo sobre esta fiesta. De manera general, he identificado que Nundaco y otros pueblos comparten lo siguiente: la idea del regreso de las almas, la ofrenda para los difuntos, la narrativa de “El hombre que no creía en el Día de Muertos” y la repartición de la ofrenda. Empero, el *Kivi Diyi* de Nundaco presenta varias particularidades, como es la asociación del panteón con el destino de las almas, los rezos del Día de Muertos, la vegetación utilizada, las reglas de la fiesta, la relación del Día de Muertos con la otra vida,¹ la distribución de las distintas ofrendas en los diferentes tipos de casas, la relación de los animales cercanos a la casa con las almas de los familiares y el comportamiento de las mariposas vinculadas a las almas. Estos últimos temas tienen bastante relevancia para esta investigación, ya que muestra la importancia de la casa y las interpretaciones que se generan entorno a ella durante el Too Santo.

El Día de Muertos en Santa Cruz Nundaco presenta ciertas similitudes con las comunidades mixtecas de Nunuma en Santo Tomás Ocotepec y Yosondúa, particularmente más con el primero. Estos pueblos comparten la misma temporalidad festiva, los rezos del Día de Muertos y la narrativa de “El hombre que no creía en el Día de Muertos”. A pesar de ello, hay diferencias entre los lugares señalados, así como la nomenclatura para nombrar a la ofrenda y a los rezos, la manera en que estos últimos se realizan durante la fiesta y la asociación entre las almas y los animales. Respecto a otras comunidades mixtecas vecinas se sabe muy poco, pero la gente de Nundaco ha señalado que Cuquila tiene otra costumbre y su fiesta finaliza el 1 de noviembre.

Cabe aclarar que, en este trabajo, con el fin de profundizar en los conceptos mixtecos, identifiqué los términos relacionados con el Día de Muertos en lengua mixteca. Algunos conceptos no podían ser traducidos al español, otros tenían significados muy complejos y otros no presentaban problemas. De la misma manera, se prestó atención a las expresiones locales y la forma en que las personas de Nundaco empleaban el español, pues a veces este idioma precisaba las ambigüedades del mixteco y viceversa. Debido a esto, se elaboró un glosario preliminar para identificar las metonimias; sin embargo, aún me falta dominio en el idioma *tu'un savi* (palabra de la lluvia o mixteco).

Teniendo en cuenta tantas variables para el estudio del Día de Muertos en Nundaco, sería muy pretencioso decir que se ha resuelto la problemática sobre la fiesta en la casa,

¹ La relación del Día de Muertos con la otra vida ha sido estudiada por Pérez Téllez (2014) entre los nahuas de Huachinango y comprobó que los ritos funerarios, la narrativa y la fiesta en cuestión están relacionados. No obstante, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta, 2003) explica el Día de Muertos a partir de las continuidades históricas, pero soslaya la concepción particular de la muerte de los pueblos indígenas, lo cual también es un tema muy importante que hay que considerar.

ya que los mismos datos presentados pueden generar otras reflexiones y enfoques. Todavía falta estudiar otras áreas del municipio, así como consensar y contrastar los resultados del presente trabajo. Vale la pena agregar que a partir de las particularidades del *Kivi Diyi* se pueden generar otros cuestionamientos, pues hasta ahora este estudio se ha enfocado principalmente en la casa tradicional y poco en los otros modelos de casas. Otras preguntas pueden estar orientadas hacia el destino de las *anu*. Asimismo, un estudio profundo sobre las entidades anímicas de los mixtecos podría solucionar el problema de la ubicación del alma, ya que se dice que el muerto (*anu diyi*) está en el cielo, en su lápida (particularmente en el cadáver) y, a veces, en donde el *tachi* (aire) recogió su alma (*anu*). Además, valdría la pena indagar sobre los rezos y cantos utilizados en la fiesta, pues quedan demasiadas dudas sobre su empleo. Aunque pareciera que se ha dicho todo sobre esta festividad, el Día de Muertos aún tiene mucho que decir en la Mixteca.

Glosario

Advertencia: a partir de las opiniones de la gente de Nundaco, identifiqué los términos asociados al Día de Muertos para poder profundizar en la investigación y facilitar la lectura del presente trabajo. Este glosario es preliminar, pues algunos términos se analizaron dentro del contexto señalado y aún falta un registro lingüístico más profundo.

Abreviaturas: [m] = mixteco; [e] = español; y [d] = desconocido

A dixi naña: [m] dulce de chayote.

Andivi: [m] cielo.

Andivi suko: [m] se refiere al cielo católico donde es la morada de las almas buenas, ángeles, santos y Dios.

Ánimas solas: [e] para el caso de Nundaco se refiere a aquellas almas que no tienen familiares o cuyos parientes no ofrendan en el Día de Muertos.

Anu: [m] alma, espíritu o corazón (ver capítulo 1, “*Anu y jaani* [alma y sueño]”).

Anu diyi: [m] (lit. alma de muerto) otros sinónimos son *diyi* (muerto, cadáver) o *anu* (alma). Se utiliza para referirse a las almas de los fallecidos.

Anu ji'i kue'e xee: [m] (lit. alma que murió por enfermedad mala) suele emplearse para referirse a los *muertos por accidente* o *almas perdidas*. Estas almas son de personas que tuvieron una muerte violenta. Para esta clasificación entran las personas que murieron a edades menores a los treinta y cinco o cuarenta años, edades aún con muchos pendientes y una vida por delante.

Anu luli: [m] (lit. alma chica) se refiere a las almas de los niños y de los bebés bautizados, también llamados *angelitos*.

Anu luli ni'i tuimi: [m] alma chica sin bautizo, niño muerto sin bautizo o angelito sin bautizo.

Anu nu dandaá: [m] alma sin casarse.

Anu ñianu: [m] (lit. alma grande) son las almas de las personas que fallecieron en la vejez, ya sea de manera natural, por accidente o por enfermedad. Las *anu ñianu* corresponden a las almas de personas que fallecieron después de los cuarenta o cincuenta años, edades muy maduras y con menos pendientes en la vida.

Anu ñi'i kue kimi: [m] muerta en parto.

Anu ta'a: [m] (lit. alma familiar) es el alma de un familiar fallecido.

Asamblea general: Es una reunión de todos los individuos adultos de Nundaco para la toma de decisiones importantes para el municipio. Durante la asamblea se decide que proyectos son importantes, quienes participarán en los servicios o serán los representantes del pueblo.

Añiña: [m] ánima, alma o alma de muerto.

Arbusto: [e] planta perenne de tallos leñosos que se ramifican desde la base. En contraste, un árbol presenta un tallo principal leñoso (Wikipedia, 2018b).

Avixi: [m] fruta.

Barbechar: [e] quemar los residuos de las plantas que quedaron en la parcela de la milpa. Esta actividad se hace durante los primeros dos meses del año.

Cargo: [e] es una tarea asignada por parte de la comunidad. El pueblo le otorga a una persona que desempeñe un trabajo administrativo y político en el municipio. A diferencia del tequio, el cargo o también llamado *servicio* puede ser pagado y su duración es de uno a tres años, según la tarea designada.

Chii: [m] abajo o estómago.

Chii ve'e: [m] (lit. estómago de la casa) es el abajo de la casa, se refiere al lado de la casa donde baja la ladera (ver capítulo 1, “*Ve'e* [casa]”).

Chikee: [m] la gente lo traduce como ‘afuera de la casa’ o ‘frente de la casa’. Se refiere al patio de la casa. Por lo general, el *chikee* corresponde al espacio que se ubica enfrente de la puerta de alguna construcción, ya sea de la *ve'e luli*, *ve'e kixi* o *ve'e santo* (ver capítulo 1, “*Ve'e* [casa]”). Cabe aclarar que el lado contrario a la puerta de alguna construcción se llama *yata ve'e* (atrás de la casa).

Cho'o: [m] olla.

Chu'un: [m] pollo.

Componente: [e] Rodríguez Figueroa, Miranda Linares y Valiñas Coalla (2018) señalan que el paisaje se constituye de diversos elementos o partes llamados *medios* y *componentes*. Los medios están constituidos por componentes, y estos últimos por subcomponentes y atributos.

Cooperación: [e] son las ayudas económicas que piden los representantes de paraje o de municipio a los habitantes de Nundaco para obras civiles y fiestas. En Nundaco no existen los impuestos por posesión de tierras; sin embargo, las cooperaciones, los servicios (cargos) y los tequios son importantes para garantizar la tenencia del terreno (*ñu'u*) y un lugar en el panteón. En caso contrario, y de cometer varias faltas morales hacia la comunidad, existe el peligro de perder el *ñu'u* (terreno).

Corte de zacate: [e] cortar la caña de la planta de maíz seca y sin mazorca. Por lo regular, esta actividad se hace en diciembre o enero. Las cañas recién cortadas se aglutinan en un almacén (*ve'e almacén*) o a la intemperie, cerca del área de siembra. La gente alimenta a su ganado (toros, burros, chivos y borregos) con los residuos de la planta de maíz durante el periodo de heladas, secas y en los primeros días de lluvias.

Das kutu: [m] arco.

De dixi: [m] refresco.

De ya'a divi: [m] salsa de huevo.

De va: [m] cerveza.

Diká: [m] plátano.

Dixi: [m] elote.

Dixi: [m] licor. No confundir con *dixi* ‘elote’, que es tono alto; en cambio, *dixi* ‘licor’ es tono bajo.

Dixi kuiji: [m] (lit. licor blanco) Pulque.

Dixi yuu: [m] chivo.

Diya: [m] muerto o cadáver, el primero se refiere al alma de un fallecido; el segundo, al cuerpo del difunto.

Diya ta’a ñati: [m] muerto familiar cercano.

Diya ta’a ve’e: [m] muerto familiar de la casa.

Do’o tintin: [m] tenate de tortilla. Dicho utensilio es un canasto elaborado con palma, el cual se emplea como tortillero (contenedor de tortillas) durante las comidas (ver imagen en el capítulo 3, “La ofrenda [*nunna diyi*]”).

Do’o yutu: [m] tenate. Es una canasta de palma en cuyo costado tiene un lazo, el cual se emplea para cargar (ver imagen en el capítulo 3, “La ofrenda [*nunna diyi*]”).

Época: [e] para esta investigación, se refiere al lapso de tiempo en el ciclo anual que presenta características específicas de temperatura y precipitación. Estas épocas se pueden identificar por medio de los datos etnográficos, ya que parten de la percepción sensible y empírica de las personas.

Espanto: [e] es una enfermedad causada por una fuerte impresión, la cual provoca que se salga el *anu* o el *espanto* del cuerpo; en consecuencia, ingresa el aire malo (*tachi xee*) al contenedor corporal y enferma a la persona.

Fiesta: [e] es “un sistema de prácticas culturales y sociales caracterizadas por la participación comunitaria, que se desarrolla bajo reglas institucionales, dividiéndose en momentos lúdicos y solemnes” (Rodríguez Figueroa, 2014: 46-54). Esta actividad se constituye de *rituales nucleares*, *no nucleares* y *eventos*. Los primeros caracterizan la fiesta y los segundos son simultáneos u ocurren antes o después de esta situación; en contraste, los *eventos* no son prácticas rituales. Cabe aclarar que la fiesta tiene un periodo específico para su ejecución.

Género botánico: [e] es una categoría taxonómica que se ubica entre la familia y la especie. Un género botánico está conformado por varias especies de plantas que comparten una misma morfología floral (Wikipedia, 2018d).

Grupo doméstico: [e] de acuerdo con la Universidad de Alicante (2012), es un conjunto de personas que comparten un mismo espacio. En dicho espacio se comparten las actividades de producción, descanso, convivialidad y consumo. Puede estar compuesto por una pareja conyugal, por una familia y a veces por gente sin parentesco.

Guee gandii o *kee kantii*: [m] (lit. se mete el sol) se refiere al punto cardinal oeste. También se traduce como ‘sol maduro’.

Güeenta gandii o *kuenta kantii*: [m] (lit. sale el sol) se refiere al punto cardinal este. También se traduce como ‘sol tierno’.

Gueza: [m] se le dice a la ayuda mutua entre familias, ya sea mediante la donación de objetos, alimentos, monetariamente o con mano de obra. Quien da *gueza* espera que la otra familia sea recíproca. Se desconoce si el término es mixteco.

Iichi: [m] camino.

Inflorescencia: [m] conjunto de flores que nacen de la extremidad de un tallo.

Inni: [m] corazón o adentro.

Inni ve'e: [m] (lit. el corazón de la casa) se refiere al adentro de la casa.

Integración: [e] es la correlación entre los componentes o partes del paisaje. Éstas pueden ser espaciales, temporales o espacio-temporales, de un medio o de ambos medios (Rodríguez Figueroa et al., 2018). Las relaciones entre el *medio cultural social* y el *medio físico biótico* generan las integraciones de paisaje.

Ita: [m] flor.

Ita chii ve'e: [m] (lit. flor debajo de la casa) jardín de la casa. Por lo regular, se ubica en el lado donde baja la ladera en relación a la casa.

Ita di'i: [m] (lit. flor morada) es una planta del género *Stevia*. También es llamada *ita diyi* (ver imagen en el capítulo 2, “La vegetación como marcador temporal del Día de Muertos”).

Ita diyi: [m] (lit. flor de muerto) es una planta del género *Stevia* o puede ser la cempasúchil (*Tagetes erecta*).

Ita kua: [m] (lit. flor naranja) flor de cempasúchil (*Tagetes erecta*).

Ita kuiji: [m] (lit. flor blanca) es una planta del género *Stevia* (ver imagen en el capítulo 2, “La vegetación como marcador temporal del Día de Muertos”).

Itu: [m] milpa. Cultivo de temporal compuesto por maíz, frijol y calabaza. A veces a la planta de maíz también se le dice *milpa*.

Iya: [m] Dios.

Iya Savi: [m] Dios de la Lluvia.

Ja'a: [m] pie.

Ja'a kuiya: [m] (lit. pie de año) inicio del año.

Jaani: [m] sueño.

Jaanii yoo: [m] (lit. hacer el mes) cabañuelas. Se refiere a la técnica para predecir las lluvias durante los primeros días del año.

Ji'i: [m] morir.

Jini: [m] calor.

Jiitu: [m] barbacoa.

Jiyo: [m] comal.

Herbáceas: [e] también conocidas como *hierbas*, estas plantas no presentan partes leñosas. Algunas viven por algunos periodos y otras son perennes, es decir, las últimas siempre están presentes y tienen hojas todo el año (Wikipedia, 2018c).

Hoja crenada: [e] hoja que tiene un borde ondulado o con hendiduras.

Kachii: [m] algodón.

Kandii: [m] sol.

Kani: [m] calor.

Kani ko'o nu anu: [m] (lit. parar el plato para el alma) se refiere al cambio de los guisos o platillos de la ofrenda durante el Día de Muertos.

Ka'nu: [m] grande, que tiene un tamaño mayor a lo normal, gordo.

Kasini: [m] desayuno.

Kasini diyi: [m] desayuno para el muerto.

Kisi: [m] olla.

Kisi ndeyu: [m] olla con comida.

Kisi ñu'u ndeyu: [m] (lit. olla de tierra con comida) olla de barro con comida.

Kiti: [m] animal.

Kiti kurra: [m] animal de corral.

Kiti ve'e: [m] animal de la casa.

Kiti yuku: [m] animal del monte.

Kivi: [m] día.

Kivi Diyi: [m] (lit. Día de Muerto) Fiesta del Día de Muertos.

Kivi iin: [m] (lit. día nueve) novenario. Corresponde a las prácticas mortuorias que se realizan al difunto durante los primeros nueve días. También se le dice al noveno día del fallecimiento de una persona (ver capítulo 1, “Ritos funerarios”).

Koo: [m] serpiente.

Ko'o: [m] plato.

Ko'o ndeyu: [m] plato con comida.

Koolo: [m] guajolote.

Kua'a: [m] hermana de un hombre o hermano de una mujer. Se usa para dirigirse a un hermano o una hermana del sexo contrario.

Kuchi: [m] puerco.

Kue'e: [m] enfermedad.

Kue'e ntui: [m] enfermedad del espanto.

Kue'e xee: [m] enfermedad mala o enfermedad intensa.

Kuñu: [m] carne.

Kusama: [m] almuerzo.

Kusama diyi: [m] almuerzo para el muerto.

Ku'u: [m] hermana, prima o amiga. Este término se usa para dirigirse entre hermanas o señalar a la hermana de una mujer.

Kuxini: [m] cena.

Kuxini diyi: [m] cena para el muerto.

Luli: [m] chico, en el sentido de tamaño y de edad.

Maquina xita: [m] (lit. máquina para tortillas) es un objeto compuesto por dos placas de acero unidas por una bisagra que tiene una palanca en el lado opuesto de la unión. Entre las placas se pone una bola de masa de maíz para aplanarla con la palanca y dar forma a la tortilla.

Mayordomía: [e] es un cargo para la gestión y organización de las fiestas patronales, ya sea a nivel barrio (*ñuu luli*), agencia (*taká ñuu luli*) o municipal (*ñuu ka'nu*). Anteriormente, el encargado de la iglesia (vecinal) le pedía a un voluntario que realizara esta labor. Actualmente, este esquema aún se mantiene en los *ñuu luli* (parajes) y posiblemente en las *taká ñuu luli* (agencias). No obstante, a cada *ñuu luli* que conforma el *ñuu* (pueblo) de Nundaco le corresponde la organización de la fiesta patronal del municipio (la Santa Cruz) cada siete u ocho años, ya que un paraje diferente gestiona la fiesta cada año. Por ejemplo: la mayordomía de 2017 fue realizada por Plan de Guadalupe; la fiesta de 2018 será organizada por Plan de San Antonio y así sucesivamente.

Molino luli: [m] (lit. molino chico) es el molino de mano.

Mozos: son trabajadores contratados para laborar en la milpa, la construcción de la casa o para participar en los tequios. Se les paga con dinero, se les alimenta y se les da de beber. A veces los mozos son empleados por sus familiares.

Naña: [m] chayote.

Nama: [m] lápida. Es llamada localmente como *bóveda* por la gente de Nundaco.

Nana: [m] madre o mamá.

Nana ñianu: [m] (lit. mamá grande) la gente de Nundaco llama *abuelita* a cualquier mujer de la tercera edad o a la abuela de alguna persona. También se puede decir *nanu* para referirse a alguna abuelita.

Nana ñianu suka: [m] la gente de Nundaco lo traduce como 'abuelita grande'. Corresponde a la bisabuela de una persona.

Nana ñianu velu: [m] la gente de Nundaco lo traduce como ‘abuelita grande’, Corresponde a la tatarabuela de una persona.

Ndaa: [m] brazo y mano.

Ndeyu chu'un: [m] (lit. comida de pollo) caldo de pollo.

Ndeyu chu'un de ya'a kua: [m] (lit. comida de pollo con salsa colorada) pollo en salsa roja.

Ndeyu stiki añu'u ya'a: [m] mole de olla.

Ndeyu stiki menudo: [m] (lit. comida de res menudo) caldo de res.

Ndiiko: [m] frío.

Nduja: [m] pozole.

Ndute: [m] agua.

Ndute i: [m] agua bendita.

Ndute tenxe: [m] aguardiente.

Nduu: [m] caña.

Ntu: [m] (lit. el que se transforma) esta expresión está asociada al fenómeno del nagualismo. Varias personas de Nundaco coinciden que el nagual es un animal que comparte la vida con una persona.

Nu ñu'u: [m] (lit. ahí es de tierra) piso o piso de tierra.

Nu ñu'u ve'e: [m] (lit. ahí es de tierra de la casa) piso de la casa o piso de tierra de la casa.

Nunna diyi: [m] Lorenza Santiago lo traduce como ‘mesa del muerto’ u ‘ofrenda’. En contraste, otras personas emplean el término *tavi anu* para referirse a la ofrenda.

Nunna santo: [m] varias personas lo traducen como ‘mesa del santo’, pero se refiere al altar de la casa.

Nuñaña: [m] panteón.

Ñaa tata: [m] (lit. mujer que cuida) curandera. Es el médico tradicional de la comunidad.

Ñasii: [m] esposa.

Ñiani: [m] hermano, primo o amigo. Término recíproco de dirección entre hermanos hombres.

Ñianu: [m] al parecer se traduce como ‘grande’ en el sentido de edad, se usa para referirse a los mayores de edad, como anciano (*tee ñianu*) o abuelo (*tata ñianu*).

Ñii: [m] sal.

Ñi'i: [m] baño de vapor o temazcal (ver apéndice 1).

Ñiĩni: [m] mazorca.

Ñiki iñu: [m] calabaza.

Ñiki tinduyo: [m] chilacayote.

Ñuu: [m] pueblo o comunidad (ver capítulo 1, “*Ñuu* [pueblo]”).

Ñu’u: [m] tierra o terreno (ver capítulo 1. “*Ñu’u*”).

Ñu’u Dé’xchu: [m] Lorenza Santiago lo traduce como ‘San Cristóbal’ o ‘San Cristóbal de la Tierra’. Otras personas emplean el término *Ñu’u De’yu* para referirse a este santo. El investigador Omar Aguilar lo traduce como ‘tierra húmeda’ o ‘lodo’. San Cristóbal está asociado a la tierra y es una entidad a la que se le rinde culto cada vez que se trabaja o se modifica el suelo.

Ñu’u kua: [m] (lit. tierra colorada) se refiere al color del suelo o de la tierra.

Ñuu Ji’i: [m] (lit. Pueblo Morir) una señorita lo tradujo como ‘Pueblo de Muerte’. Los ancianos dicen que ahí viajan las almas después de la muerte (ver capítulo 1, “Los destinos del alma después de la muerte”).

Ñuu ka’nu: [m] (lit. pueblo grande) municipio (ver capítulo 1, “*Ñuu* [pueblo]”).

Ñuu luli: [m] (lit. pueblo chico) se refiere a los parajes y las colonias que integran a las agencias y al pueblo de Nundaco (ver capítulo 1, “*Ñuu* [pueblo]”).

Ñuu Nee: [m] (lit. Pueblo de la Oscuridad) la gente lo traduce como la ‘Oscuridad’. A este lugar viajan las almas de los bebés sin bautizo y de las personas no casadas (ver capítulo 1, “Los destinos del alma después de la muerte”).

Ñuu Tachi: [m] (lit. Pueblo del Diablo) algunos lo traducen como ‘infierno’ (ver capítulo 1, “Los destinos del alma después de la muerte”).

Ñuuu: [m] fuego. No confundir con *ñuu* (pueblo), pues *ñuuu* tiene una pronunciación aún más alargada y en tono bajo.

Ofrenda: [e] es un conjunto de objetos y alimentos que se ofrecen a las entidades con el fin de evitar daños, por cariño o para ayudar a dichos seres. Para esta investigación me referiré a la ofrenda del Día de Muertos (*nunna diyi*), la cual se coloca en el altar (*nunna santo*) de la casa y se compone de alimentos, bebidas y objetos para alimentar a los muertos por las razones mencionadas.

Paisaje: [e] es la forma en que la sociedad estructura su mundo, esto es, cómo la gente concibe el todo a partir de su lengua y su cultura (Rodríguez Figueroa et al., 2018).

Periodo: [e] en esta investigación se refiere al lapso de tiempo en el ciclo anual que presenta características específicas de temperatura y precipitación. Estos periodos se pueden identificar por medio de los datos climáticos de las estaciones meteorológicas, es decir, es posible medirlos.

Pisca: [e] recolección del maíz. En mixteco se dice *skee*.

Radicado: [e] la gente de Nundaco emplea este término para referirse a la persona que migró fuera de municipio, ya sea en los estados de la República Mexicana o en Estados

Unidos. La mayoría de los *radicados* mantiene lazos con el municipio, debido a su parentesco y por poseer terrenos en el pueblo, por ello están al tanto de los asuntos políticos locales, participan en algunas actividades, como son las fiestas, tequios, *guezas*, servicios y cooperaciones de su *ñuu luli* de origen.

Rezador: [e] es el especialista que se encarga de dirigir las prácticas y los rezos de los ritos funerarios. Por lo regular son muy devotos a la Iglesia católica. No se debe confundir con el curandero.

Ritual: [e] es una práctica social caracterizada por ser institucional, repetitiva, performativa, tener una estructura actancial, temporalidad interna, espacio y trama simbólica (Rodríguez Figueroa et al., 2018).

Ritual nuclear: [e] de acuerdo con Rodríguez Figueroa (2014: 51), la fiesta se compone de rituales nucleares, rituales no nucleares y eventos. Los rituales nucleares definen a la fiesta y se realizan durante el festejo. Los rituales no nucleares son simultáneos o no a los anteriores. Los eventos son las prácticas no rituales.

Sa'i: [m] rezo. Por lo regular, la gente llama a los ritos funerarios el *rezo*. Sin embargo, para esta investigación se maneja *rezo* como los cantos, oraciones y palabras dedicadas a los difuntos durante los ritos funerarios.

Sa'ni na anu: [m] alma en pena. Puede referirse a los muertos por accidente y a las almas que vagan por el mundo, ya sea por pecadores o por falta de ritos funerarios.

Savi: [m] lluvia.

Se'e: [m] retoño de planta.

Se'e sii: [m] hija. Es la descendiente directa de una persona. Este concepto está reservado para las hijas biológicas.

Se'e yii: [m] hijo. Es el descendiente de una persona. El término mencionado señala a los hijos biológicos.

Si'i: [m] piernas.

Si'i ve'e: [m] (lit. piernas de la casa) se refiere a los horcones de la casa. Sólo aplica para las casas hechas de tablonces, pues cuenta con cuatro horcones en las esquinas para soportar el techo. Este término no se aplica para las casas de concreto, adobe ni de troncos de pino (morillo), porque no cuentan con horcones y, en este caso, se emplea el término *skina ve'e* (esquina de la casa) a las aristas.

Siki: [m] arriba.

Siki chikee ve'e: [m] arriba del patio de la casa. Es una ubicación del espacio de la casa; se refiere al lado del patio donde comienza la pendiente hacia arriba del terreno.

Siki ve'e: [m] (lit. arriba de la casa) encima de la casa. Se refiere al lado de la casa en donde sube la ladera.

Sta ñama: [m] (lit. tortilla en hoja de maíz) tamal.

Stiki: [m] res, toro o vaca.

Suja'i: [m] copal.

Sunku: [m] cuello.

Sunku ve'e: [m] (lit. cuello de la casa) arriba de la casa. Designa al tapanco de la casa y al espacio entre el tapanco y el techo.

Taata: [m] (lit. el que siembra) se le dice a quien siembra o a la semilla.

Tata: [m] (lit. el que cuida) papá.

Tata ñianu: [m] (lit. papá grande) la gente de Nundaco llama *abuelito* a cualquier hombre de la tercera edad o al abuelo de alguna persona.

Tata ñianu suka: [m] la gente de Nundaco lo traduce como 'abuelito grande'. Corresponde al bisabuelo de alguien.

Tata ñianu velu: [m] la gente de Nundaco lo traduce como 'abuelito grande'. Corresponde al tatarabuelo de alguien.

Ta'a: [m] familia (ver capítulo 1, "*Ta'a* [familia]").

Ta'a jüika: [m] familia lejana (ver capítulo 1, "*Ta'a* [familia]").

Ta'a ñasii: [m] familia de la esposa.

Ta'a ñati: [m] familia cercana (ver capítulo 1, "*Ta'a* [familia]").

Ta'a ve'e: [m] familia de la casa (ver capítulo 1, "*Ta'a* [familia]").

Ta'a yii: [m] familia del esposo.

Ta'ayo: [m] (lit. familia de todos nosotros) toda mi familia o toda nuestra familia.

Tachi: [m] aire (o su variante *aigre*), viento, demonio, diablo o fantasma (ver capítulo 1, "*Anu y jaani* [alma y sueño]").

Tachi juda: [m] diablo.

Tachi xee: [m] aire (o su variante *aigre*) malo, diablo o fantasma malo.

Táka ñuu luli: [m] agencia. Poblado de jerarquía menor al pueblo de Nundaco (cabecera municipal). Los centros de las agencias cuentan con traza urbana, iglesia, palacio de agencia, canchas deportivas, escuelas, áreas habitacionales, luz y drenaje. El poblado mencionado está sujeto administrativamente al pueblo de Nundaco (cabecera municipal).

Tavi anu: [m] (lit. regalo del alma) ofrenda o porción de la ofrenda del Día de Muertos que se reparte entre la familia, los compadres, los amigos y quienes visitan la casa. Al parecer, este término sólo se usa en el contexto de la fiesta en cuestión.

Tee tata: [m] (lit. hombre que cuida) curandero. Denominación local que recibe el médico tradicional de la comunidad.

Tequio: [m] trabajo comunitario sin paga por un bien común, puede durar algunas horas o un día laboral. El tequio puede ser a nivel municipal, de agencia o de paraje. Al

primero se le conoce como *tequio general*, a los otros como *tequio de agencia* y de *tequio paraje*, respectivamente.

Terrar: [e] es la acción de abonar la tierra con fertilizante o con abono y después se aglutina la tierra cerca de la planta de maíz.

Texto: [m] es el código y a la vez el mensaje. Es un sistema estructurado jerárquicamente y con un orden determinado (Rodríguez Figueroa et al., 2018).

Tiempo jini: [m] tiempo de calor (ver capítulo 2, “El clima”).

Tiempo ndiiko: [m] tiempo de frío (ver capítulo 2, “El clima”).

Tiempo ndute: [m] tiempo de agua (ver capítulo 2, “El clima”).

Tiempo nu kani: [m] tiempo de calor (ver capítulo 2, “El clima”).

Tiempo savi: [m] tiempo de lluvia (ver capítulo 2, “El clima”).

Tiempo yichi: [m] tiempo seco (ver capítulo 2, “El clima”).

Tiempo yuva: [m] tiempo nublado o tiempo de helada (ver capítulo 2, “El clima”).

Tiika: [m] canasto.

Tiika ka’nu tiikasu: [m] (lit. canasto grande de totopo) canasto de totopo.

Tikachii: [m] borrego.

Tikasuu: [m] totopo.

Tikua: [m] naranja.

Tikua xendú: [m] (lit. naranja con ombligo) lima.

Tikuayoo: [m] es una oruga con espinas negras, en el centro de México se le conoce como *azotador negro* (ver imagen en el capítulo 2, “La fauna como marcador temporal del Día de Muertos”).

Tikuvaa: [m] mariposa o polilla.

Tikuvaa luli: [m] (lit. mariposa chica) mariposita.

Tina: [m] perro.

Tivichi: [m] soplador. Es un abanico hecho de palma en forma de rombo que cuenta con un mango.

Vaso ndute: [m] vaso de agua.

Vecinal: [e] es el último cargo que ejerce una persona de Nundaco y consiste en tocar la campana de la iglesia durante un año. Asimismo, esta persona tiene las llaves del panteón municipal y de la iglesia.

Ve’e: [m] casa. Este término aplica para las construcciones y los lugares donde habita alguna entidad, animal o persona.

Ve'e adobe: [m] casa de adobe.

Ve'e chu'un: [m] (lit. casa de pollo) gallinero. Los gallineros de esta región están conformados por tablones que forman un cono; ahí duermen las gallinas en la noche.

Ve'e diyi: [m] casa del muerto. Se refiere a la lápida del panteón o a la casa donde habita el alma en la otra vida.

Ve'e ja'ana: [m] (lit. casa de antes) se refiere a las casas antiguas o las casas tradicionales.

Ve'e ka'nu: [m] (lit. casa grande) se interpreta como dormitorio.

Ve'e kixi: [m] (lit. casa para dormir) es el término más común para designar al dormitorio.

Ve'e kosina: [m] (lit. casa cocina) cocina.

Ve'e luli: [m] (lit. casa chica) es la manera más común para nombrar a la cocina.

Ve'e material: [m] casa de material. Es aquella construida de concreto.

Ve'e molino: [m] casa de molino. Algunas casas cuentan con un espacio exclusivo para un molino eléctrico que muele el maíz.

Ve'e nde: [m] cocina.

Ve'e nu ñuuu: [m] (lit. casa donde hay fuego) cocina.

Ve'e ñuu: [m] (lit. casa del pueblo) iglesia.

Ve'e sa'a ndeyu: [m] (lit. casa para hacer comida) cocina.

Ve'e sa'a xita: [m] (lit. casa para hacer tortilla) cocina.

Ve'e santo: [m] (lit. casa del santo) algunas casas tienen un espacio destinado exclusivamente para el santo del hogar. A veces este espacio se utiliza como cuarto de huéspedes.

Ve'e savi: [m] (lit. casa de la lluvia) es la cueva de Yuku Savi; ahí adentro habita la lluvia que riega los campos.

Ve'e skua: [m] (lit. casa para estudiar) escuela.

Ve'e tachi: [m] (lit. casa del diablo) se refiere a la cueva donde habita el diablo; por lo regular, este tipo de sitios están asociados a accidentes y eventos sobrenaturales.

Ve'e ti ñuu: [m] palacio municipal.

Ve'e tutu: [m] (lit. casa de libro) biblioteca.

Ve'e yivi: [m] (lit. casa para persona) es una construcción o un conjunto de construcciones que es habitada por una persona o una familia (*ta'a ve'e*). Es importante destacar que las casas de Nundaco alojan individuos que comparten cierto nivel de parentesco.

Vegetación secundaria: [e] es aquella que sustituye a la vegetación original de un territorio, ya sea de manera natural o por acción del hombre (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 2007).

Vi'e ve'e: [m] (lit. enfrente de la casa) es el espacio enfrente de la puerta de la casa, por lo regular corresponde al patio.

Vilu: [m] gato.

Xee: [m] la gente lo traduce como 'malo' cuando se refiere a la cuestión de la enfermedad y del aire, por ejemplo: *tachi xee* (aire malo) y *kue'e xee* (enfermedad mala). En otros contextos se refiere a la intensidad de algo, por ejemplo: *savi xee* (lluvia intensa o lluvia fuerte) o *kue'e xee* (enfermedad intensa o enfermedad fuerte). En Plan de San Antonio, se usa *xee* para indicar 'abajo', como es el caso de *xee ve'e* (abajo de la casa).

Xiko: [m] aliento, aroma o múltiplo de veinte (ver capítulo 1. "Anu y jaani [alma y sueño]").

Xiko ndeyu: [m] aroma de comida.

Xini: [m] cabeza.

Xini kuiya: [m] (lit. cabeza de año) fin de año o cabo de año. Este último es el rito funerario para conmemorar el primer año del fallecimiento de una persona.

Xito: [m] tío.

Xixi: [m] tía.

Yaka ñiñi: [m] casa de mazorca. Corresponde al granero donde se guarda la mazorca.

Yata ve'e: [m] (lit. espalda de la casa) atrás de la casa o alrededor de la casa.

Yata ve'e ñuuu: [m] (lit. espalda de la casa del pueblo) atrás de la iglesia.

Yichi: [m] seco.

Yii: [m] esposo o marido.

Yika ve'e: [m] (lit. costilla de la casa) muro.

Yozoo: [m] metate.

Yuku: [m] cerro. Este *yuku* se diferencia de los otros, pues su pronunciación es en tono alto.

Yuku: [m] bosque. Al vocalizar *yuku* (bosque), la y tiene un sonido entre el fonema /y/ y el fonema /sh/.

Yuku: [m] planta. Su pronunciación es semejante a *yuku* (cerro), pero en tono bajo.

Yuu: [m] piedra.

Yuu yiyi nu ñuuu: [m] piedra *yiyi* para el fuego.

Yuuu: [m] petate. A diferencia de *yu* (piedra), su pronunciación es más larga y en tono alto.

Yuva: [m] helada o nublado.

Yuva ñasii: [m] padres de la esposa.

Yuva yii: [m] padres del esposo.

Los números en mixteco de Nundaco

A continuación, se enlista la numeración del 1 al 20 en mixteco de Nundaco: 1 = *iin*, 2 = *uu*, 3 = *uni*, 4 = *kumi*, 5 = *u'un*, 6 = *iñu*, 7 = *uja*, 8 = *una*, 9 = *iin*, 10 = *uxi*, 11 = *uxi iin*, 12 = *uxi uu*, 13 = *uxi uni*, 14 = *uxi kumi*, 15 = *xo'on*, 16 = *xo'on iin*, 17 = *xo'on uu*, 18 = *xo'on uni*, 19 = *xo'on iin* y 20 = *oko*.

Para numerar del 21 al 39 se emplea la misma lógica anterior, pero se añade el término *xiko*, que sustituye a *oko* (20), por ejemplo: 21 = *xiko iin* (20 + 1), 30 = *xiko uxi* (20 + 10) y 39 = *xiko xo'on kumi* (20 + 15 + 4).

Para el caso del 40, 60 y 80 se añade un numeral que multiplicará a *xiko*, por ejemplo: *uu xiko* ($2 \times 20 = 40$), *uni xiko* ($3 \times 20 = 60$), *kumi xiko* ($4 \times 20 = 80$). Además, entre cada múltiplo de 20 se continúa contando como en el primer y segundo caso, por ejemplo: *uu xiko una* ($2 \times 20 + 8 = 48$), *uu xiko uxi* ($2 \times 20 + 10 = 50$), *uu xiko xo'on* ($2 \times 20 + 15 = 55$) y *kumi xiko xo'on kumi* ($4 \times 20 + 15 + 4 = 99$).

El 100 se puede decir de dos maneras: *u'un xiko* (5×20) o *cien*. A partir del 101 se utiliza la palabra *ciento*, por ejemplo: *ciento iin* = 101 y *ciento kumi xiko uxi* ($100 + 4 \times 20 + 10$) = 190.

A partir del 200 se manejan numerales que multiplican al *ciento*, por ejemplo: *uu ciento* (2×100) = 200, *uni ciento* ($3 \times 100 = 300$) y *uxi ciento* ($10 \times 100 = 1000$).

Anexos

Anexo 1 Ñi'i (el baño de vapor o el temazcal)

El temazcal (*ñi'i* o baño de vapor) es un espacio íntimo de uso medicinal que es considerado “sagrado”. Por lo general se emplea en pareja, ya sea entre 2 familiares o entre cónyuges. El *ñi'i* se usa para curar algunas enfermedades, malestares causados por insectos, por placer y por las mujeres que acaban de dar luz (Feria Pérez, 2010: 119). Algunas personas mencionan que en algunas ocasiones se ofrecen alimentos al baño¹ y una vez dentro del espacio queda “prohibido decir groserías, porque es malo” (imagen 1) (Pancho Mendoza, comunicación personal, octubre, 2009. Yosongashe).

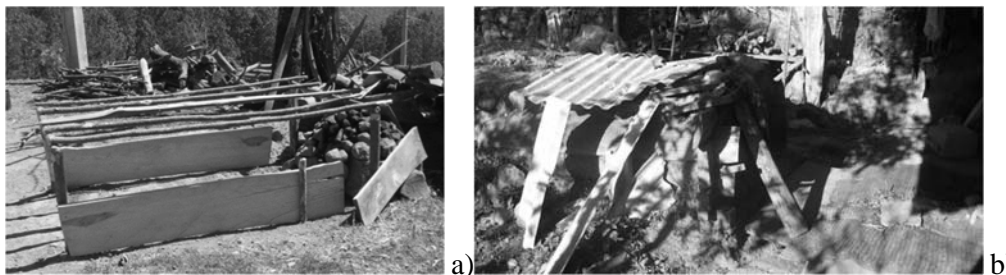


Imagen 1: a) temazcal de estructura de madera en *chii ve'e luli*, fotografía tomada en mayo del 2010. b) temazcal de adobe en *yata ve'e luli*, fotografía tomada en enero del 2010.

A veces el *ñi'i* de la casa se ubica cerca de la *ve'e luli*, ya sea en el *chii ve'e luli* o en el *yata ve'e luli*. Los materiales empleados para el temazcal son diferentes a las demás construcciones, algunos son de adobe, otros son estructura de madera o concreto. Estos baños están emplazados a nivel del piso, su altura es inferior a un metro de altura. Debido a su poca altura, los ocupantes deben gatear para entrar al baño y permanecen hincados durante su uso.

Cuando alguien utiliza un *ñi'i* de estructura de madera, pone algunas cobijas encima y a los costados para conservar el vapor. En cambio, los temazcales de adobe y de concreto sólo requieren cobertores en la entrada. Durante la utilización de estos últimos, las paredes tienden a calentarse demasiado y pueden quemar a quien utiliza el espacio. Debido a estas características, algunas familias prefieren usar temazcales de madera o de adobe.

¹ Macario Santiago comenta que las mujeres recién aliviadas se bañaban por 20 días y en el último día se dejaba alimento “para el baño”. Él señala que no hay rezos dedicados al temazcal (comunicación personal, 25 diciembre, 2016. Plan de Guadalupe, Santa Cruz Nundaco).

Dahlgren de Jordan (1966: 284-286) menciona el nacimiento de un niño que fue bañado en el baño de temazcal, inmediatamente fue bautizado por la partera y durante 20 días la mujer recién aliviada se bañó en el *ñi'i*. Los ritos narrados por Macario y Dahlgren tienen ciertas semejanzas, sin embargo Macario menciona que estas prácticas ya no realizan actualmente.

Anexo 2 El Día de Muertos según los niños de Nundaco

El presente apartado muestra los resultados de dos encuestas realizadas a los niños mixtecos de Santa Cruz Nundaco. El cuestionario se realizó en español para conocer sus perspectivas sobre el Día de Muertos y también es una primera aproximación a la problemática de estudio para entender esta fiesta.

A los niños del grupo quinto “A” de la primaria “Ignacio Zaragoza” y a los jóvenes del grupo de segundo “B” de la telesecundaria “Santa Cruz Nundaco”, ambas escuelas ubicadas en la cabecera municipal, se les preguntó lo siguiente: 1 ¿Qué te gusta del Día de Muertos?, 2 ¿Qué haces en Día de Muertos?, y 3 ¿Dónde va la gente después de morir? Además, se les pidió que escribieran una historia e hicieran un dibujo relacionado a este día. A los niños de primaria se les ordenó que explicaran su dibujo de manera oral y la fuente narrativa de sus historias. En cambio, a los niños de la secundaria se les pidió describir su ofrenda y se les cuestionó ¿dónde ponen su ofrenda?

La encuesta a los niños de la primaria fue realizada el 26 de octubre y a los niños de la telesecundaria el 27 de octubre del 2016. Asimismo, se asistió a las exposiciones sobre Día de Muertos de la telesecundaria para averiguar las costumbres del pueblo y las opiniones de los jóvenes.²

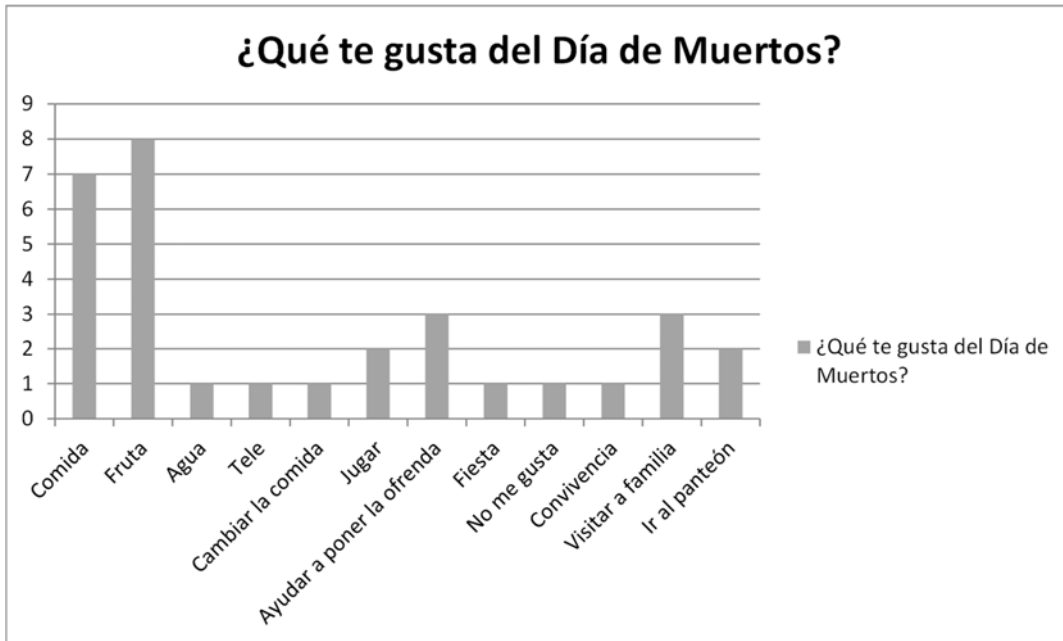
Resultados de las encuestas a los niños mixtecos

A continuación, se presentan los resultados con mayor frecuencia de las encuestas realizadas a los niños.

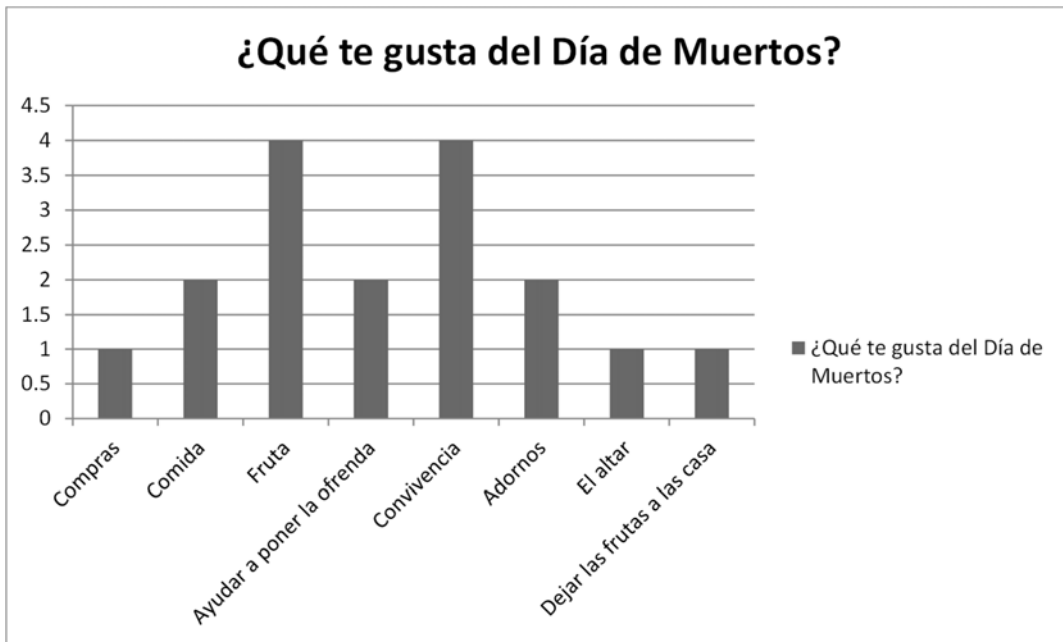
- A la primera pregunta, los niños respondieron que les gusta la comida y la fruta (gráfica 1 y 2).
- Respecto a la segunda pregunta, parte de los infantes contestaron que ayudan a poner la ofrenda (gráfica 3 y 4).
- Respecto a la tercera pregunta, ellos mencionaron que el destino de los muertos es el panteón. Además describen parte de los rituales funerarios (gráfica 5 y 6).
- La historia mayor contada por los niños fue “El hombre que no creía en el Día de Muertos” (gráfica 7 y 8).³
- La mayoría de los niños dibujaron la ofrenda y en sus dibujos aparecen con mayor frecuencia los siguientes elementos: las frutas, la comida, la mesa, el arco de flores, los santos y el pan (gráfica 9 y 10) (imagen 2).

² El grupo segundo “A” de la telesecundaria expuso sobre la “Fiesta de día Muertos” el 28 de octubre y el grupo segundo “B” realizó esto mismo el 3 de noviembre del 2016.

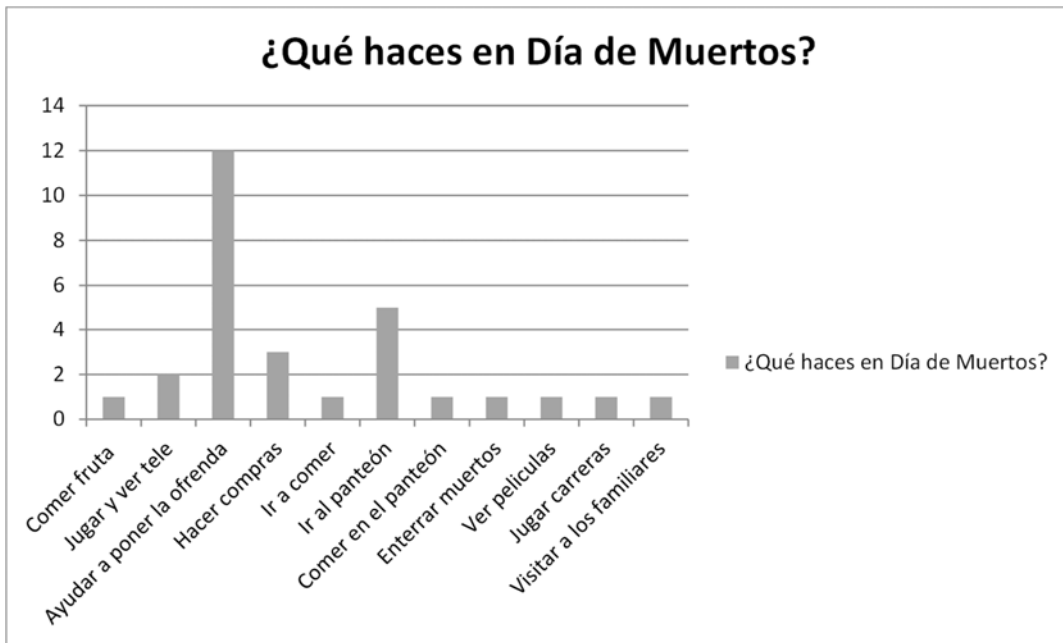
³ Pude identificar que la versión de “El hombre que no creía en el Día de Muertos” de los jóvenes de secundaria del segundo “B”, tenía influencia del Istmo, ya que ellos investigaron las costumbres del Día de Muertos de esa región.



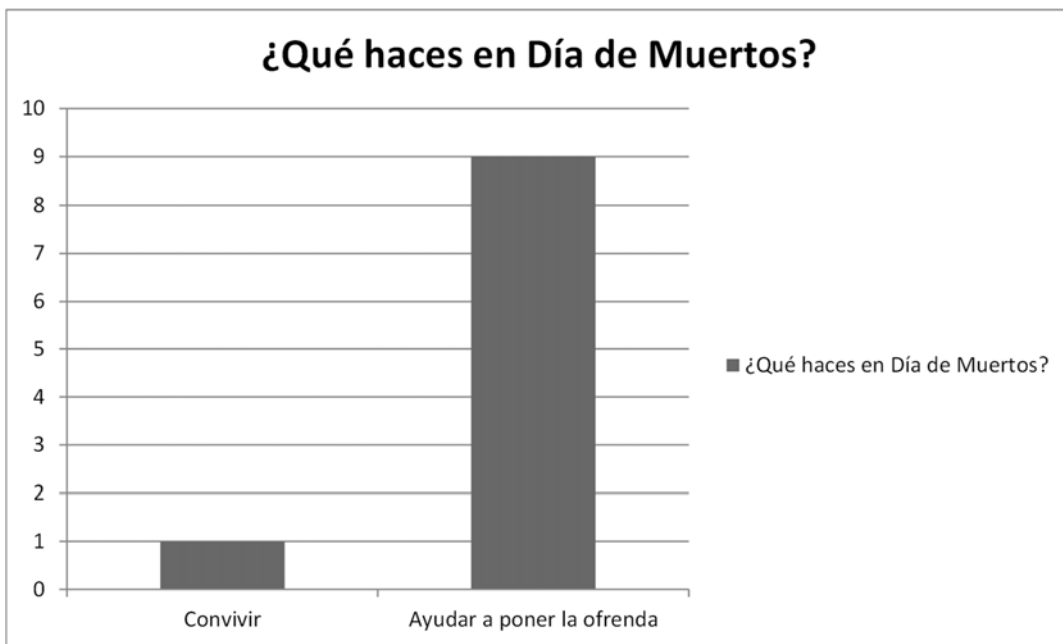
Gráfica 1: Respuestas de los niños de primaria a la primera pregunta.



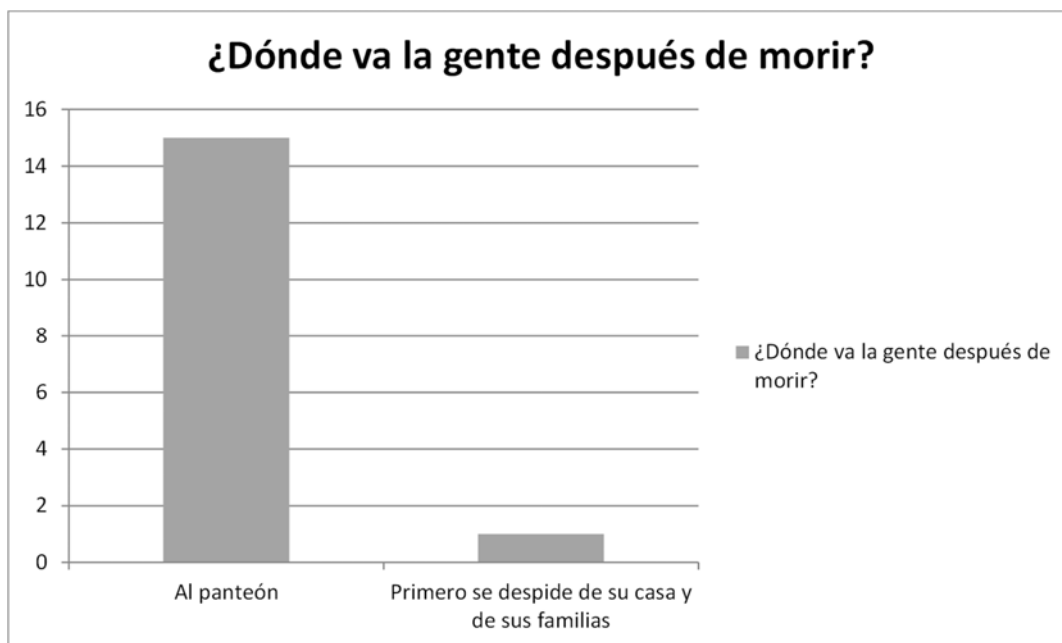
Gráfica 2: Respuestas de los niños de telesecundaria a la primera pregunta.



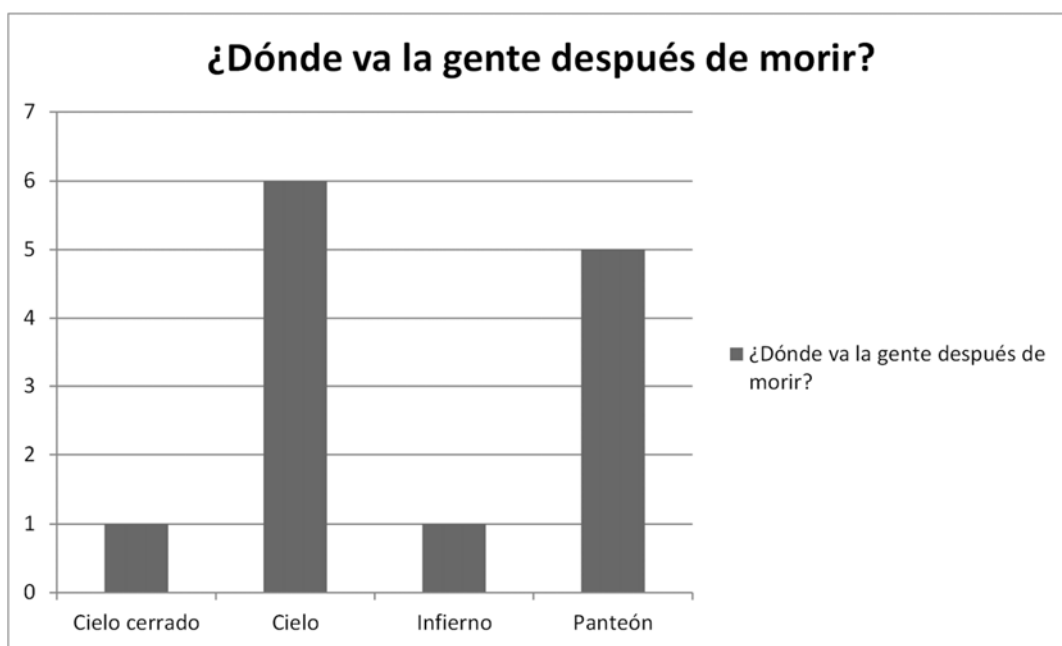
Gráfica 3: Respuestas de los niños de la primaria a la segunda pregunta.



Gráfica 4: Respuestas de los niños de la telesecundaria a la segunda pregunta.



Gráfica 5: Respuestas de los niños de la primaria a la tercera pregunta.



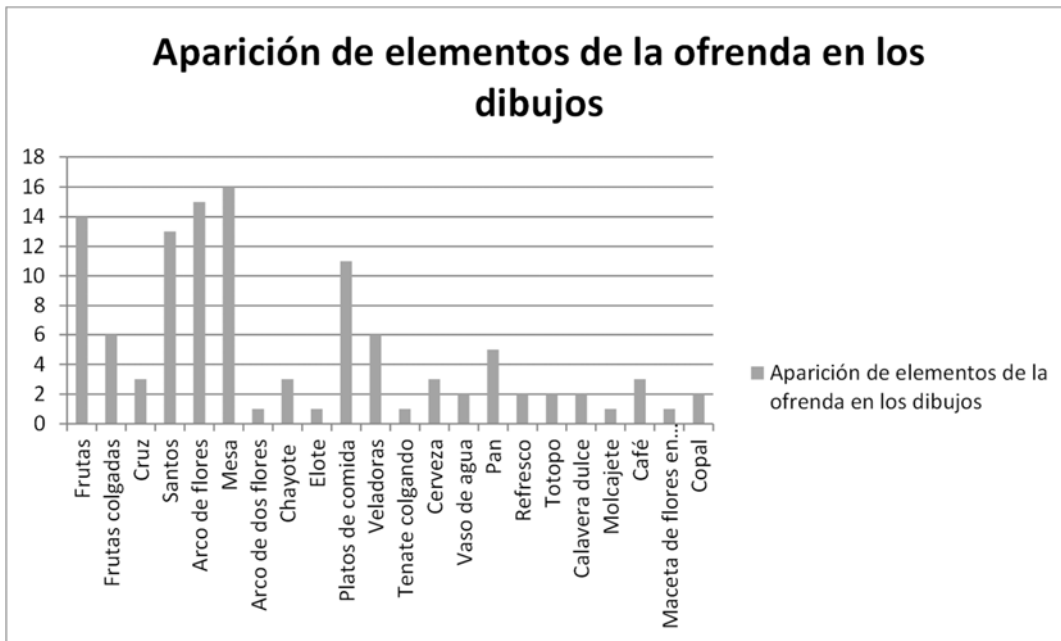
Gráfica 6: Respuestas de los niños de la telesecundaria a la tercera pregunta.



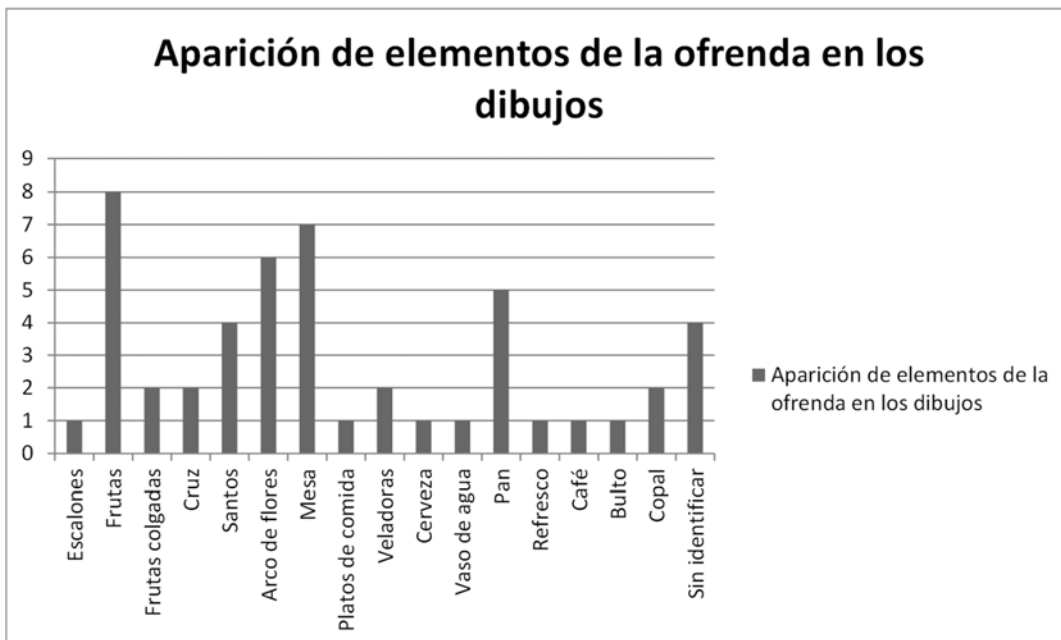
Gráfica 7: Historias narradas por los niños de la primaria.



Gráfica 8: Historias narradas por los niños de la telesecundaria.



Gráfica 9: Aparición de elementos de la ofrenda en los dibujos de los niños de la primaria.



Gráfica 10: Aparición de elementos de la ofrenda en los dibujos de los niños de la secundaria.

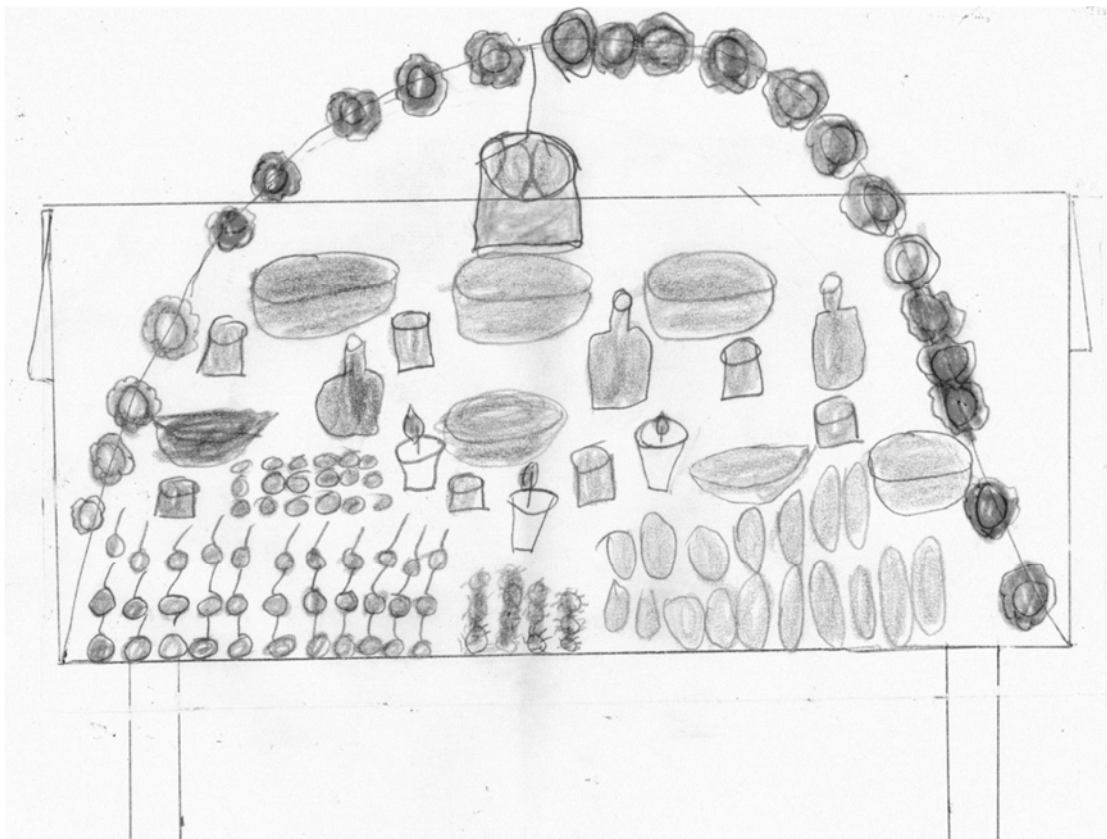


Imagen 2: Dibujo de la ofrenda de Cristófer León Mendoza de 10 años.

Los resultados anteriores muestran las opiniones y preferencias de los niños sobre la fiesta. Sin embargo, no creo pertinente quedarme sólo con esta interpretación numérica. Creo que las otras respuestas ayudan a la comprensión de la fiesta, ya que reflejan parte de las actividades llevadas a cabo en la fiesta y parte de la cosmovisión de Nundaco. A continuación se explica parte de las respuestas de los niños en relación con las exposiciones y con la cultura del pueblo de Nundaco.

¿Dónde va la gente después de morir?

De acuerdo a los niños de la primaria, los muertos van al panteón. Esta respuesta fue influenciada por la profesora en turno, pues ella les comentó que ese es el destino para los difuntos. Debido a esto, los niños proporcionaron información relacionada a los ritos funerarios. Según ellos, después de morir “las personas son metidas a una caja”, “se les realiza rosarios”, “después de dos o tres días”⁴ son llevadas a la iglesia y al final panteón. Ya “en el panteón son enterrados”, “se les echa agua bendita y refresco a la tumba”, y “se ofrece una comida afuera del panteón.” Posteriormente, “se realiza su novenario”, es decir, se le reza al fallecido durante nueve días. Al término del novenario

⁴ Consenso de las respuestas de los niños de primaria.

“se lleva una cruz al panteón”. Después de un año se les hace el “cabo de año” y con esto finaliza los ritos funerarios.

Las respuestas de los niños de la telesecundaria fueron más variadas. Según ellos hay tres destinos para los muertos: el cielo, el infierno y el panteón. Tanto el panteón como el cielo son los mayores destinos para los muertos. Tanto el cielo y el infierno tienen una relación con la religión católica, sin embargo llama la atención que se considere al panteón como otro destino para los muertos.

Un relato sobre Día de Muertos

Entre las otras respuestas con mayor frecuencia se encontró un relato que me interesa describir, el cual llamé “el hombre que no creía en el Día de Muertos”. Esta narrativa aparece en las respuestas de los niños y también es muy concurrido entre los adultos. Enseguida muestro dos ejemplos de este relato.

El hombre que no creía en el Día de Muertos

Hace tiempo hubo un hombre que no creía en el Día de Muertos, se acercó el día y el señor no puso nada de frutas en su altar, [en vez de eso] puso una piedra. Luego, él soñaba que sus papás lloraban, porque no les dejó nada de fruta. [A partir de ese día,] el señor festeja esta fiesta año con año. (Relato de Arlette Michelle González Ávila 13 de años).

Otra versión contada por los niños es la siguiente:

Un día un señor no le puso nada [a la ofrenda del] Día de Muertos. [Después,] él fue a traer leña. Cuando vio [a] su mamá y [a su] papá, [ellos le pidieron algo de comer]. [El señor] llegó a su casa y mató un toro, [pero] en vez de que se muera el toro, se murió él. (Relato de Vivian Roxana Reyes Hernández de 10 años).⁵

Las encuestas presentan varias versiones de la narrativa anterior, pero todas contienen los siguientes elementos: una temporalidad que se da en Día de Muertos; el protagonista es “el hombre que no creía”; las acciones del protagonista son variables en los relatos; y hay dos consecuencias por los actos del personaje principal. En algunos casos, el protagonista no pone nada o pone algo insignificante para los muertos. Una de las consecuencias por dicha falta es la comunicación con los seres queridos muertos, ya sea a través de los sueños o en persona. El protagonista se arrepiente por sus actos y decide hacer la fiesta o fallece en el desenlace del relato.

Esta narrativa tiene muchos elementos del pensamiento de esta población. Los niños mencionan que no poner la ofrenda conlleva a dos posibles consecuencias. La primera se refiere a “que suceda algo”, es decir ocurrirá una calamidad en la familia como puede ser una enfermedad o, en el peor de los casos, “la muerte”. La segunda consecuencia se liga a los “sueños feos”, esto quiere decir que la persona que comete la falta soñará con los difuntos o tendrá sueños con malos augurios.

⁵ Entre las respuestas de los niños de la telesecundaria se encontró otra versión correspondiente a la región del Istmo. Esta versión se menciona que “el hombre que no creía” puso “una calabaza partida en cuatro y al centro de la ofrenda unos huesos de toro.” En un principio pensé que el relato pertenecía al pueblo, pero los niños del segundo “B” explicaron que pertenece al Istmo.

Los muertos llegan a la fiesta

Los niños en colaboración con sus profesores hicieron exposiciones con el fin de mostrar las costumbres y tradiciones del Día de Muertos en Nundaco y de otras partes de Oaxaca. Estas presentaciones ayudaron a comprender como se ligaban parte de las respuestas de los cuestionarios con la fiesta en cuestión. A continuación se presenta un breve resumen de las exposiciones del segundo “A” y “B”, pues estos grupos de alumnos se centraron en el Día de Muertos de Nundaco.

El día 31 de octubre se celebra el Día de los Muertos y ese día llegan los niños, el primero y segundo [de noviembre] ya es para los adultos. [Los niños muertos, también llamados “angelitos”, llegan al mediodía del 31 de octubre, pasan la noche para dormir con sus anfitriones.] [A la mañana del día primero de Noviembre siguen los “angelitos” en nuestro mundo,] como a las doce [del día] se van los niños y llegan los [muertos] adultos. [Del mismo modo, los adultos se quedan a descansar.] [A la mañana siguiente se preparan los alimentos y lo que se llevará al panteón. Después del almuerzo, los vivos acompañan a los difuntos hasta el panteón]. (Exposición de los niños de la telesecundaria “Santa Cruz Nundaco”).

El relato anterior menciona los tipos de *diyí anu* (alma de muerto) que asisten a la celebración y muestra la existencia de un periodo de tiempo para dichas entidades. Sin embargo, no todos los muertos llegan a la fiesta, “las personas que murieron durante la celebración no vendrán, porque se quedan cuidando el cielo para que no entren los demonios”.⁶

Los relatos anteriores son una realidad para la mayoría de los pobladores de Nundaco. Por ello, en la mañana del 31 de octubre, se acude a la plaza de la ciudad de Tlaxiaco a comprar los artículos para la ofrenda, se compran las frutas, el copal, los panes, los petates, tenates y las flores. Mientras otros miembros de la familia se encargan de poner el “altar” u ofrenda dentro de la casa. La ofrenda debe estar puesta para el medio día del 31 de octubre.

La ofrenda según los niños

Los niños señalan que la ofrenda se compone de los siguientes elementos: arco de flores de cempasúchil, flores, frutas, frutas colgadas del arco de flores, cruz, santos, mesa, chayotes, elotes, platos de comida, veladoras, tenates colgados, cerveza, vaso de agua, pan, refresco, totopo, calavera dulce, molcajete, café y copal. Además los niños de la telesecundaria explican las funciones de algunos elementos de la ofrenda, por ejemplo: el arco es “una puerta dimensional para que pasen los difuntos”, “el copal y las flores atraen con su aroma a los difuntos”, las veladoras “iluminan el camino de los difuntos”, las fotos son para “recordar” a los antepasados, “los santos representan a dios” y el vaso de agua es “para el cansancio” del *anu* (alma) que hizo un largo viaje. Cabe mencionar que los platillos de la ofrenda son variados de acuerdo a la temporalidad de la fiesta.

⁶ Historia de día de Muertos de Selma Wendy Santiago Ávila.

Al mediodía del 31 llegan los angelitos, a ellos se les sirve sopa, dulce, panes, caldo de pollo, arroz, frijoles y en algunos casos juguetes. Entre los dulces hay dulce de calabaza y de chayote. Además, los angelitos (*anu luli*) se quedan a dormir en la casa con la familia.

Al mediodía del 1 de noviembre se van los angelitos y llegan los adultos. Para los adultos se les realiza una nueva preparación de alimentos, a ellos se les sirve alimentos a su gusto como son: mole, carne, tortillas, totopos, frijoles, arroz, calabaza y chayote; como bebidas se sirven agua, café, refresco, tequila, aguardiente y pulque; como frutas se les sirve plátano, manzana, caña, naranja y mandarina.

A las 8 de la mañana del 2 de noviembre, las personas preparan tres tenates, uno para el panteón y dos para los familiares. Los tenates para los familiares llevan 50 tortillas, medio pollo, refresco, cerveza, pan, totopos, naranjas, manzana, plátano, mandarina, pera y lima. El tenate para el panteón lleva flores, veladoras, pan, naranjas, mandarina, manzana, lima y pera. Las personas se dirigen a las casas de sus familiares y ahí se les ofrece de comer. Al terminar de comer [los anfitriones] ofrecen los alimentos de la ofrenda. De ahí, la gente se dirige a la misa del mediodía. [Al termino la misa se dirigen al panteón,] donde se deja flores y veladoras sobre las tumbas de los familiares, algunos truenan cohetones o se lleva música para los familiares. (Exposición de los niños del segundo “A” de la telesecundaria “Santa Cruz Nundaco”).

Es importante señalar que durante los días de fiesta, los alimentos de la ofrenda no pueden ser consumidos por las personas, salvo los platos que fueron consumidos por los muertos, pues en caso contrario ocasiona que los difuntos se enojen y provoquen daños a los vivos.⁷ Además “cada que se ponen los platos de comida en la ofrenda se prende un cohete”.⁸

Después del almuerzo del 2 de noviembre se reparte la ofrenda en varias partes, las cuales se les llama *tavi anu* (regalo del alma). Cada una de éstas es “un regalo de los muertos hacia los vivos”, y su vez representan la “convivencia entre vivos y muertos.”⁹

Algunas personas van a las casas de sus parientes para repartir el *tavi anu* por la tarde del 2 de noviembre y otras van el 3 de noviembre. De esta manera se comparte la ofrenda hasta que se acaben los alimentos.¹⁰ Durante las visitas, tanto los anfitriones y sus visitas intercambian alimentos.

Casos particulares

Hay dibujos muy particulares que contrastaban con los demás. Por ejemplo: un dibujo muestra una ofrenda con tres escalones, según su descripción, la ofrenda debe tener cuatro escalones y cada escalón tiene un significado (imagen 3). Del mismo modo los niños del segundo “A” exponen una ofrenda de cuatro niveles y tampoco explican el significado de cada nivel (imagen 4). Según los niños del segundo “B” cada escalón

⁷ Jaziel Reyes Ávila cuenta que hace tiempo unos niños se comieron la ofrenda y los muertos les “jalaron las patas”. Cabe mencionar que este relato proviene del municipio de Tlaxiaco.

⁸ Exposición de niños del segundo “B”

⁹ La ofrenda es un regalo que hacen los vivos para los muertos. Terminada la fiesta los muertos comparten sus alimentos con las personas y con otros muertos (las almas perdidas, las almas sin familia, las almas que no recibieron ofrenda y las almas que aun vagan por el mundo de los vivos). Explicación dada por los adultos de Nundaco.

¹⁰ La ofrenda debe durar varios, ya que el 3 de noviembre llegan las almas perdidas, pero éstas se alimentaran de las sobras. Cuando se acabe la comida se quitará el *nunaa diyi*. Explicación dada por los adultos de Nundaco.

representa el cielo, el purgatorio y el infierno, pero no indican el simbolismo del cuarto. Otro dibujo muestra un arco cuyas flores son de colores distintos (imagen 5). El dibujo de una niña de primaria muestra ofrenda en perspectiva con cuatro flores a las esquinas (imagen 6). En mi opinión estas últimas representaciones de las ofrendas dan mucho que pensar, posiblemente podrían relacionarse con el modelo del universo mesoamericano planteado por López Austin (1996: 58-68).

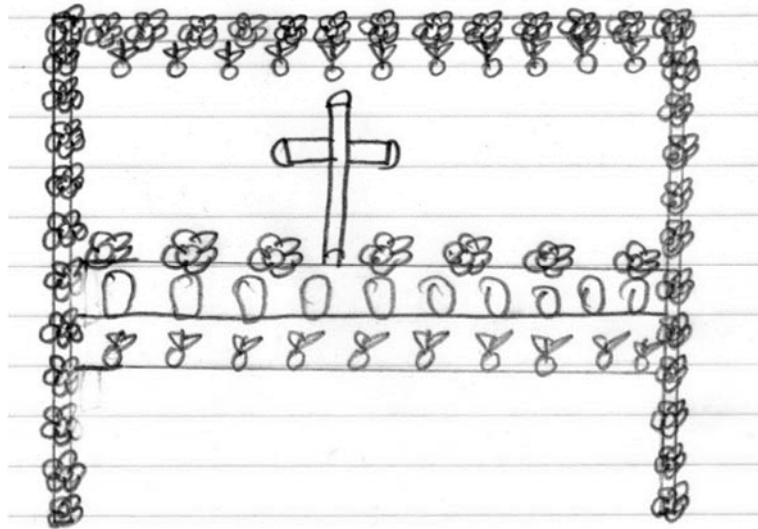


Imagen 3: Dibujo de Kevin Uriel Barrios Ávila de 13 años.



Imagen 4: Ofrenda de la cultura Mixteca, de acuerdo a los niños del grupo segundo "A" de la telesecundaria. Obsérvese que ésta tiene cuatro niveles.



Imagen 5: Dibujo de Iván Ramírez Aguilar de 10 años.

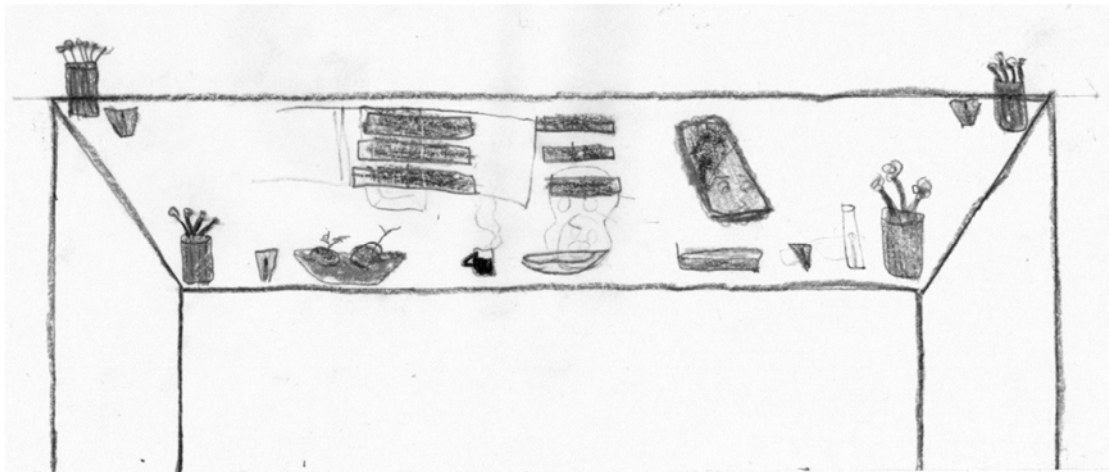


Imagen 6: Dibujo de Jaziel Reyes Ávila de 10 años.

Durante el trabajo de campo no se encontraron “ofrendas grandes” ni “ofrendas chicas” con las características señaladas en los últimos dibujos. A pesar de ello, llaman mucho la atención los esquemas, pues la organización de ciertos elementos pareciera que no son aleatorias.

Observaciones

Aunque se realizaron cuatro sencillas preguntas a los niños, la encuesta arrojó información de diferentes momentos de la fiesta, los ritos funerarios y sobre la cultura local de Nundaco. Para darle sentido a las diferentes respuestas, fue pertinente relacionarlas con las exposiciones y las observaciones de campo.

Los niños de Nundaco son conocedores de la festividad. Además, ellos están generando nuevos discursos, cómo es el caso de las ofrendas de cuatro niveles, otras versiones de la narrativa sobre “hombre que no creía en el Día de Muertos”, narrativas provenientes de películas y lugares fuera del municipio, una concepción de la muerte distinta a los adultos y su gusto hacia las frutas de la fiesta. Asimismo, las exposiciones no mencionaron los rezos del Día de Muertos, el significado de las mariposas y las reglas de la fiesta. Desconozco si los niños comparten este conocimiento o son temas que no se tocaron en las encuestas y en las exposiciones.

Anexo 3 Encuesta sobre la otra vida y la casa

El 11 de enero del 2017 apliqué otro cuestionario a los jóvenes del segundo “B” de la telesecundaria “Santa Cruz Nundaco”. Esta nueva encuesta consistió en una tarea para que los estudiantes entrevistaran a sus padres o abuelos. Le pedí a los alumnos que investigaran los siguientes términos en mixteco: alma, cielo, infierno y purgatorio. Además, les indiqué que escribieran una historia e hicieran un dibujo sobre el cielo o el infierno y que explicarían ¿Por qué la casa grande y la chica están separadas? A continuación se muestran los resultados de la segunda encuesta.

Sólo dos jóvenes resolvieron la tarea y ambos entrevistaron a sus abuelos. El primer caso fue resuelto con ayuda de Evaristo Santiago de 42 años, quien dice que el cielo se dice *anti'i vi* en mixteco. En contraste, el segundo cuestionario fue contestado por Ignacio García de 51 años y él menciona que alma se dice *anu*; cielo, *handivi*; e infierno, *ñuu tachi* en mixteco. De acuerdo con Ignacio, las casas tradicionales “se distinguían por ser chica cocina (*veluli*) y casa grande donde se guarda todas las cosas y se guardaban los santos”. Por último, él compartió una narrativa sobre el infierno y su nieta hizo un dibujo sobre el cielo.

Ha soñado vivir en el panteón y estar sin comer.

Haa-ni saa ha kin-shi saa panteón ntu llaa saa shita.

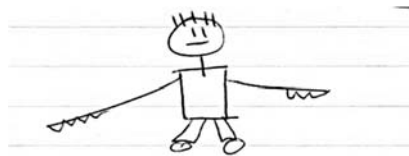


Imagen 7: Ilustración realizada por la nieta de Ignacio.

Este segundo ejercicio resultó poco fructífero, porque sólo dos jóvenes hicieron la tarea asignada. Posiblemente mis indicaciones fueron confusas o los estudiantes no realizaron la investigación. A pesar de ello, la información proporcionada no puede ser desperdiciada y esta experiencia me dio la pauta para realizar una tercera encuesta.

Anexo 4 Encuesta sobre el cielo y el infierno

Después de reflexionar sobre los resultados de la segunda encuesta, decidí realizar una tercera con preguntas muy sencillas para que los niños las resolvieran en una hora. Este tercer sondeo se realizó a trece jóvenes del grupo primero “B” de la telesecundaria “Santa Cruz Nundaco”.

Les di las siguientes instrucciones a los jóvenes: “explica cómo es la vida después de la muerte”, “explica cómo es el cielo (paraíso) y haz un dibujo”, “explica cómo es el infierno y haz un dibujo”. En este caso no se cuestionó sobre el purgatorio, pues el grupo segundo “B” desconocía este destino y también varios adultos de Nundaco. En las próximas líneas muestro los resultados de los cuestionarios.

Las respuestas tienen varios elementos de la religión católica, porque varios niños están convencidos de que las almas de las personas buenas entrarán al cielo con Dios y los ángeles, pero las almas de las personas malas van con el diablo y los demonios. Asimismo sus dibujos muestran estas concepciones (imagen 8).

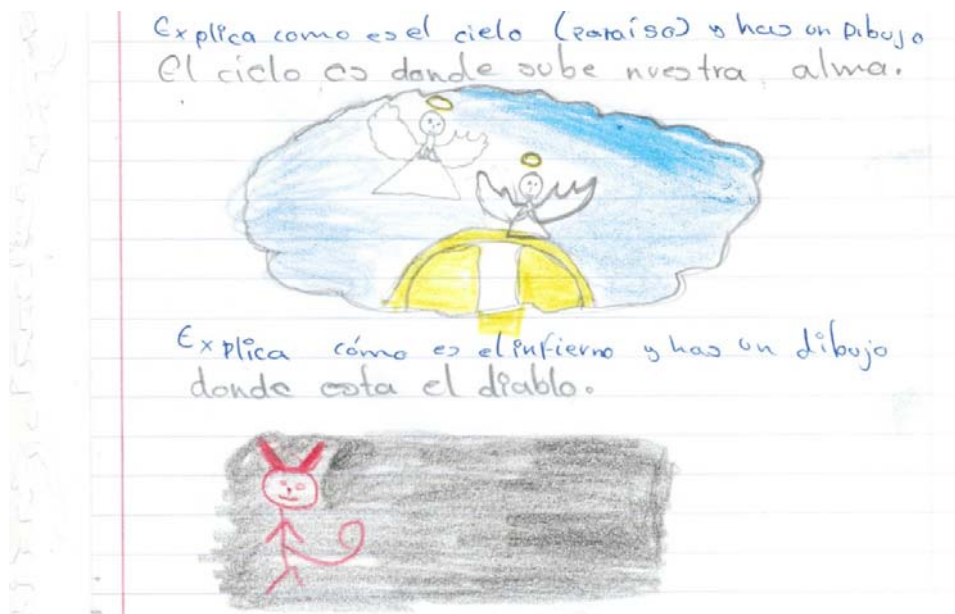


Imagen 8: Ilustración realizada por Iris de 12 años.

Aunque varias respuestas estaban orientadas hacia la concepción católica de la muerte, hubo casos que contrastaban con los demás, ya que los niños hablaron sobre la vida y de su propia opinión sobre la muerte. Además, algunos dibujos mostraban paisajes en vez de un cielo con ángeles.

Explica cómo es la vida después de la muerte

Cinco jóvenes escribieron sobre la vida en vez de la muerte. Sorprendentemente estas respuestas representan la mayoría de las opiniones. Algunos dijeron que “debemos disfrutar la vida” y otros señalaron que es “difícil la vida”. En contraste, cuatro estudiantes respondieron que los buenos van con Dios y los malos con el diablo. En oposición, 2 alumnos piensan que después de la muerte la existencia es “tranquila” y “bonita”. Por último, una niña opina que al morir “despertamos en otro mundo, pero con otra vida”.

Explica cómo es el cielo (paraíso) y haz un dibujo

Seis jóvenes concuerdan que ahí van las almas de los difuntos y ahí pasarán la eternidad con Dios y los ángeles. En contraste, las respuestas de los demás son diversas, pues 4 alumnos señalaron y dibujaron componentes de la naturaleza. En contraste, una jovencita escribió que “el cielo es bonito” y otra comentó que “el cielo es azul y cuando oscurece hay muchas estrellas”.

Los jóvenes que dibujaron y señalaron paisajes en el cielo escribieron lo siguiente (imagen 9-12):

Yo me imagino que en el cielo, hay mucho pasto hay nubes todo alrededor, me imagino que a de estar en medio de las nubes. Israel Ramírez de 12 años.



Imagen 9: Ilustración hecha por Israel Ramírez de 12 años.

Pues es bonito Dios tiene su casa de oro y ahí ves animales como leones, pumas, tigre y no te come sino al contrario los animales se llevan contigo y verás angeles. Jean Ávila de 12 años.

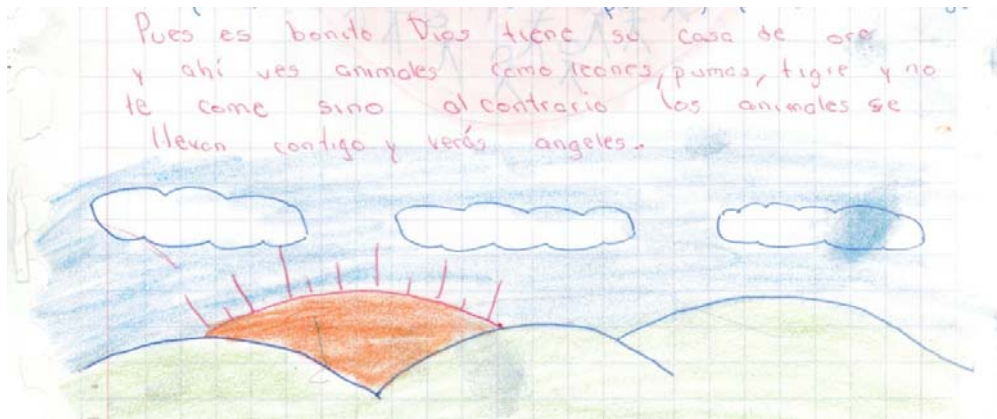


Imagen 10: Dibujo realizado por Jean Ávila de 12 años.

Bonito agradable emocionado mucho. Delia de 12 años.

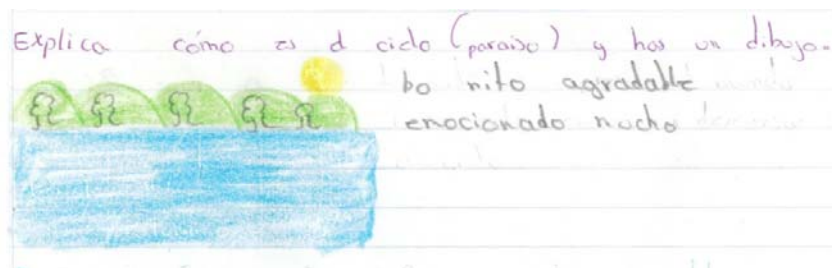


Imagen 11: Esquema de Delia de 12 años.

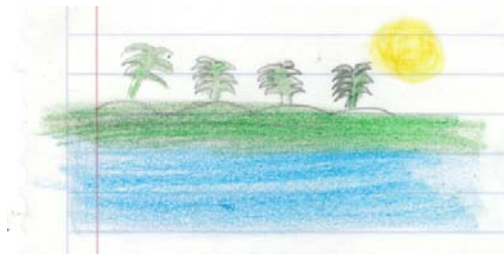


Imagen 12: Dibujo realizado por Rosalinta Herrera de 13 años.

El último dibujo no tiene explicación, pero se puede apreciar la representación de vegetación en un campo verde. Estas ilustraciones son interesantes, ya que muestran que el cielo tiene elementos del paisaje y no únicamente aparecen Dios y los ángeles. Queda la duda si esta concepción del cielo esté relacionado al Paraíso Católico, al Ñuu Ji'i o bien es especulación de los jóvenes.

Explica cómo es el infierno y haz un dibujo

Todos concuerdan que el infierno es un destino para las almas de las personas malas, es oscuro, ahí viven los demonios y el diablo. Sólo tres casos fueron particulares. Por ejemplo: Israel Ramírez comenta que el infierno es “muy oscuro con muchos diablos y

angelitos”. En contraste, Ashley y Zaira dibujaron una montaña de dinero en el infierno. Además, Zaira opina que en el infierno se trabaja mucho (imagen 13).

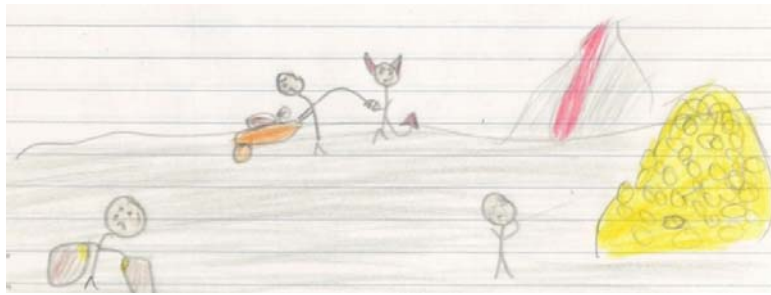


Imagen 13: Dibujo de Zaira de 13 años.

Ashley Feria me dijo, “cuando alguien muere y se va al infierno, el diablo les quita su dinero, así dicen los abuelitos”. Es interesante esta explicación, pues puede contrastarse con los ritos funerarios y con la opinión de los adultos.

Las preguntas fueron muy sencillas y la mayoría de los jóvenes están familiarizados con las cuestiones de la muerte de la religión católica. Los casos particulares dejan mucho que pensar, pues involucran opiniones propias y a veces los relatos de los “abuelitos”, los cuales posiblemente se relacionen a otros destinos del alma propios de la cultura Mixteca.

Bibliografía

Referencias

- Aguilar Sánchez, O. (2015). “Tiempo y espacio en el lienzo de Santo Tomás Ocotepeque”, en M. Jansen y V. Raffa (coords.), *Tiempo y comunidad: herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente* (pp. 129-142). Leiden, Leiden University Press (Archaeological Studies Leiden University, 29).
- Alavez Chávez, R. G. (2006). *Toponimia mixteca II. Mixteca Alta, comunidades del distrito de Tlaxiaco*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Anguiana, F. (mayo-agosto, 1924). “Apuntes sobre supersticiones de los indígenas respecto a la muerte”, en *El México Antiguo: Revista Internacional de Arqueología, Etnología, Folklore, Prehistoria, Historia Antigua y Lingüística Mexicanas*, tomo III, núms. 5-8. México. Pedro R. Hendrichs editorial.
- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (2003). *La festividad indígena dedicada a los muertos en México. Obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad UNESCO*. México. Autor.
- Cruz Ortiz, A. (1998). *Yakua kuia = El nudo del tiempo: mitos y leyendas de la tradición oral mixteca*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Cruz Ortiz, A. (2009). “Tradición oral de la Mixteca de la Costa. El significado de los sueños”, en R. Ortiz Escamilla (coord.), *El significado de los sueños y otros temas mixtecos*. Huajuapán de León, Oaxaca, México. Universidad Tecnológica de la Mixteca.
- Dahlgren de Jordan, B. (1966). *La Mixteca: su cultura e historia prehispánica*. México. Universidad Nacional Autónoma de México (Cultura mexicana).
- Edinger, S. (2004). *Camino de Mixtepec: historia de un pueblo en las montañas de Mixteca y su encuentro con la economía norteamericana*. California. Asociación Cívica Benito Juárez.
- Fabila Montes de Oca, A. (2010). *Mixtecos de la costa: estudio etnográfico de Alfonso Fabila en Jamiltepec, Oaxaca (1956)*. México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Pioneros del indigenismo en México, 3).
- Figuerola Pujol, H. (2014). “De la casa y sus moradores”, en F. Pierrebourg y M. H. Ruz Sosa (coords.), *Nah, otoh: concepción, factura y atributos de la morada Maya*. México. Secretaría de Educación del Estado de Yucatán, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Mixto Conacyt-Gobierno del Estado de Yucatán.
- Flanet, V. (1977). *Viviré si Dios quiere: un estudio de la violencia en la Mixteca de la Costa*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Fuentes Ibarra, L. G. (2000). *La vivienda tradicional en la Mixteca oaxaqueña. Proyecto: diseño urbano, arquitectura e imagen de la vivienda tradicional en la región mixteca*. Huajuapán de León, Oaxaca, México. Universidad Tecnológica de la Mixteca.

Fuentes Ibarra, L. G. (2002). *Los objetos de la cocina en la vivienda tradicional de la Mixteca oaxaqueña*. Tesis de maestría en Diseño Industrial. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Fuentes Ibarra, L. G. (2014). *La vivienda y el hábitat rural en la región Mixteca oaxaqueña. Cambios de la vivienda en Tepelmeme Villa de Morelos Coixtlahuaca*. Tesis de doctorado en Urbanismo. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Hermann Lejarazu, M. A. y Libura, K. M. (2007). *La creación del mundo según el Códice Vindobonensis*. México. Ediciones Tecolote.

Instituto Mexicano del Seguro Social (1996). *Estudio etnográfico sobre el manejo de la enfermedad diarreica en el hogar en seis regiones indígenas de Oaxaca*. México. Centro Editorial de Literatura Indígena.

Le Guen, O. (2008). “Ubèel pixan: el camino de las almas. Ancestros familiares y colectivos entre los mayas yucatecos”, en *Península*. Vol. III, núm. 1, primavera 2008. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Lind, M. (1979). *Postclassic and early colonial mixtec houses in the Nochixtlan Valley, Oaxaca*. Nashville, Tennessee. Vanderbilt University Publications in Anthropology.

López Austin, A. (1996). *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, A. (junio, 2016a). “La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Primera parte”, en *Arqueología Mexicana*. Edición especial, 68. México. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Editorial Raíces.

López Austin, A. (agosto, 2016b). “La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Segunda parte”, en *Arqueología Mexicana*. Edición especial, 69. México. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Editorial Raíces.

López Austin, A. (octubre, 2016c). “La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Tercera parte” en *Arqueología Mexicana*. Edición especial 70. México. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Editorial Raíces.

López Castro, H. F. y Ruiz Medrano, E. (2010). *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte. Relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Lorente Fernández, D. (2011). *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana (Publicaciones de la Casa Chata).

Méndez Aquino, A. (1985). *Historia de Tlaxiaco (Mixteca)*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Merrill, W. L. (1992). *Almas rarámuris*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Moedano, G. (1961). “La ofrenda del Día de los Muertos”, en *Separata de la revista, Folklore Americano*. Lima, Perú. Órgano del Comité Interamericano de Folklore, año VII-IX, núm. 8-9.
- Monaghan, J. (1995). *The covenants with earth and rain: exchange, sacrifice, and revelation in mixtec sociality*. Norman, Oklahoma. Universidad of Oklahoma Press.
- Obscura Lara, N. (2018). “El paisaje festivo de Potrero de la Palmita: una aproximación al estudio y diseño del paisaje indígena wixárika”, en A. B. Rodríguez Figueroa, E. Miranda Linares y L. Valiñas Coalla (coords.), *El paisaje y su estructura*. Manuscrito en proceso de publicación dictaminado. México. Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, Facultad de Arquitectura, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Téllez, I. (2014). *El inframundo nahua a través de su narrativa*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reyes Sánchez, G. (2008). “El panteón y el pueblo”, en A. Morales (comp.), *Taa ni’sa un: relatos de niños mixtecos* (pp. 49-51). México. Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- Robles García, N. M. (1988). *Unidades domésticas del preclásico superior en la Mixteca Alta*. Gran Bretaña. British Archaeological Reports International Series 407.
- Rodríguez Figueroa, A. B., Miranda Linares, E. y Valiñas Coalla, L. (coords.) (2018). *El paisaje y su estructura*. Manuscrito en proceso de publicación dictaminado. México. Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, Facultad de Arquitectura, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez Sánchez, E. L. (2007). *Cuentos, mitos y leyendas en mixteco de Santiago Yosondúa, Oaxaca / Kuentu, jnuhun vii ti ja jini jnuni jiin san sau ñuu Santiago Yosondúa, Oaxaca*. México. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Sánchez Sánchez, E. L. (2009). *El cazador de venados y otros cuentos en mixteco de Santiago Yosondúa, Oaxaca / Chaa jahni isu ti uu ga kuentu jiin san sau ñuu Santiago Yosondúa, Oaxaca*. México. Impresos Santiago.
- Terraciano, K. (2013). *Los mixtecos de la Oaxaca colonial: la historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII* (trad. de P. Escalante Gonzalbo). México. Fondo de Cultura Económica.
- Winter, M. (2005). “La cultura ñuiñe de la Mixteca Baja: nuevas aportaciones”, en R. Ortiz Escamilla (coord.), *Pasado y presente de la cultura mixteca*. México. Universidad Tecnológica de la Mixteca.

Medios electrónicos

Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana (2017). “Casa cargada de mal”, en *Mixtecos*. Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/pueblos.php?v=m&l=2&t=mixteco&demanda=casa%20cargada%20de%20mal&orden=8#demanda> [Consulta: 10 de agosto de 2017].

Broda, J. (2002). “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, en *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* [en línea]. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, núm. 2, pp. 14-28. Disponible en <http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/14.pdf> [Consulta: 19 de febrero de 2018].

Caballero, J. J. (2009). *Ñuu davi yuku yata. Comunidad, identidad y educación en la Mixteca* [en línea]. Tesis de doctorado. Leiden. Leiden University, Faculty of Archaeology. Disponible en <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/14026/J%20Julian%20Caballero%20Dissertatie.pdf;sequence=1> [Consulta: 17 de septiembre de 2017].

Catholic.net (2018). *Jaculatorias* [en línea]. Disponible en <http://es.catholic.net/op/articulos/15763/cat/657/jaculatorias.html> [Consulta: 15 de junio de 2018].

Comisión Nacional Forestal (2013). *Estudio regional forestal UMAFOR Mixteca Sur* [en línea]. México. Disponible en http://www.cnf.gob.mx:8090/snif/seif_oaxaca/images/Estudios/ERFmixtecaSur.pdf [Consulta: 19 de febrero de 2018].

Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (2017). “Mariposas y polillas (orden: Lepidoptera)” [en línea]. México. Disponible en http://www.biodiversidad.gob.mx/especies/gran_familia/animales/insectos/lepidopteros/mariposas.html [Consulta: 19 de febrero de 2018].

Devocionario católico (2018). “Santo rosario 1. Modo de rezarlo” [en línea]. Disponible en https://www.devocionario.com/maria/rosario_1.html [Consulta: 9 de abril de 2018].

Díaz Gómez, F. (2004). “Comunidad y comunalidad”, en *Culturas populares e indígenas. Cultura indígena* [en línea]. Dirección General de Cultura Populares Indígenas y Urbanas, pp. 365-373. Disponible en <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf> [Consulta: 17 de septiembre de 2017].

Feria Pérez, C. R. (2010). *El paisaje de la Mixteca: el espacio abierto en la vida cotidiana de Santa Cruz Nundaco, Oaxaca*. Tesis de licenciatura en Arquitectura de Paisaje [en línea]. México. Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en <http://132.248.9.195/ptb2011/febrero/0666746/Index.html> [Consulta: 02 de julio de 2017].

Feria Pérez, C. R. (julio-noviembre, 2011). “La celebración del Día de Muertos y su relación con la migración de las mariposas en Santa Cruz Nundaco, Ñuu Ndaco”, en

Estudios Mesoamericanos [en línea]. México. Nueva Época, vol. 11. Disponible en <http://www.iifilologicas.unam.mx/estmesoam/uploads/Vol%C3%BAMenes/Volumen%2011/trabajo-de-campo.pdf> [Consulta: 02 de julio de 2017].

García, E. (2004). [1964] *Modificaciones al sistema de clasificación climática de Köppen* [en línea]. México. Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Libros, 6). Disponible en http://www.igeograf.unam.mx/sigg/utilidades/docs/pdfs/publicaciones/geo_siglo21/serie_lib/modific_al_sis.pdf [Consulta: 18 de febrero de 2018].

Good Eshelman, C. (2005). “Ejes conceptuales entre los nahuas de guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* [en línea]. México. Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 36. Disponible en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9294/8672> [Consulta: 19 de febrero de 2018].

Graulich, M. y Olivier, G. (2004). “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* [en línea]. México. Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 35, pp. 121-155. Disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn35/709.pdf> [Consulta: 02 de julio de 2017].

Honorable Ayuntamiento Constitucional de Santa Cruz Nundaco (2008). *Plan municipal de desarrollo 2008-2010. Municipio de Santa Cruz Nundaco* [en línea]. Santa Cruz Nundaco, Oaxaca. Disponible en http://www.transparenciapresupuestaria.oaxaca.gob.mx/pdf/marco/Regionales/mixteca/379_santa_cruz_nundaco.pdf [Consulta: 17 de septiembre de 2017].

Huerta, [fray] J. de (2010). “El viejo y la doradilla”, en M. Masera Cerutti y E. Flores Esquivel (coords.), *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras “supersticiones”, siglos XVII-XVIII* (pp. 214-218) [en línea]. Madrid. Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Disponible en https://books.google.com.mx/books?id=zDRenk8Y4WYC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Consulta: 05 de abril de 2017].

Instituto Lingüístico de Verano (2009). *El mixteco: idioma de una cultura antigua. Con un breve vocabulario. Mixteco de San Esteban Atlatlahuca* [en línea]. México. Autor. Disponible en https://www.sil.org/system/files/reapdata/17/12/91/17129134373127826657181491300816111555/L197c_LeerMixteco_Leer_mib.pdf [Consulta: 16 de septiembre de 2017].

Instituto Lingüístico de Verano (2012). *Diccionario básico del mixteco de Yosondúa, Oaxaca* [en línea]. México. Autor (Vocabularios indígenas, 46). Disponible en https://www.sil.org/system/files/reapdata/11/16/93/111693992001884267925434972557375949813/mpm_diccionario_ed3.pdf [Consulta: 23 de febrero de 2017].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (s. f.). *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Santa Cruz Nundaco, Oaxaca*

[en línea]. México. Autor. Disponible en http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/20/20379.pdf [Consulta: 27 de febrero de 2018].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (1995). *Heroica Ciudad de Tlaxiaco estado de Oaxaca: cuaderno estadístico municipal* [en línea]. México. Autor. Gobierno del Estado de Oaxaca, H. Ayuntamiento Constitucional de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco. Disponible en http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/920/702825924058/702825924058_1.pdf [Consulta: 17 de febrero de 2018].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (9 de julio, 2007). *Diccionario de datos de uso del suelo y vegetación esc. 1:250 000 (versión 1)* [en línea]. México. Autor. Disponible en http://www.inegi.org.mx/geo/contenidos/reclnat/usuarios/doc/dd_usyv_v1_250k.pdf [Consulta: 19 de abril de 2018].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010). *Anuario estadístico Oaxaca. Edición 2010. Mapas* [en línea]. México. Autor. Disponible en <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/ae10/info/oax/mapas.pdf> [Consulta: 17 de febrero de 2018].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2013). *Censo de población y vivienda 2010, Nundaco* [en línea]. México. Autor. Disponible en <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/cpvsh/default.html> [Consulta: 27 de febrero de 2018].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2014). *Clasificación de países; entidades federativas y municipios de los Estados Unidos Mexicanos* [en línea]. México. Autor. Disponible en http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825064303.pdf [Consulta: 17 de septiembre de 2017].

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (2018). “Heroica ciudad de Tlaxiaco”, en *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México, Estado de Oaxaca* [en línea]. México. Autor, Secretaría de Gobernación. Disponible en <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20397a.html> [Consulta: 17 de febrero de 2018].

Jansen, M. (1982). *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I* [en línea]. Ámsterdam. CEDLA, Faculty of Archeology, Leiden University. Disponible en <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/9931> [Consulta: 17 de septiembre de 2017].

Jansen, M. y Pérez Jiménez, G. A. (2017). *Time and the Ancestors: Aztec and Mixtec Ritual Art* [en línea]. Leiden. Brill. Disponible en https://books.google.com.mx/books?id=3IxZDgAAQBAJ&pg=PA233&lpg=PA233&dq=yuku+kasa&source=bl&ots=S4v0ibTB0q&sig=P5MXHvZhwZa3ruxZ44VHLyXDeEw&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEWjn_7ez7-XAhXLY4MKHYuaDIAQ6AEILTAB#v=onepage&q=yuku%20kasa&f=false [Consulta: 28 de septiembre de 2017].

Katz, E. (2008). “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca Alta, Oaxaca)”, en A. Lammel, M. Goloubinoff y E. Katz (eds.), *Aire y lluvias. Antropología del clima en México* (pp. 283-322) [en línea]. México. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. Disponible en <https://books.openedition.org/cemca/1273?lang=es> [Consulta: 28 de noviembre de 2017].

Knab, T. J. (s. f.). *Geografía del inframundo* [en línea]. México. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn21/354.pdf> [Consulta: 17 de septiembre de 2017].

Linares, E. y Bye, R. (2008). “El copal en México”, en *Biodiversitas* [en línea]. México. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, núm. 78, pp. 8-11. Disponible en <http://www.biodiversidad.gob.mx/Biodiversitas/Articulos/biodiv78art2.pdf> [Consulta: 27 de febrero de 2018].

López Bárcenas, F. (2004). “Los sistemas indígenas de cargos en la Mixteca”, en A. Hernández Núñez y F. López Bárcenas (coords.), *La fuerza de la costumbre: sistema de cargos en la Mixteca oaxaqueña* [en línea]. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, Asociación Mexicana para las Naciones Unidas. Disponible en <https://muratnoticias.files.wordpress.com/2017/02/la-fuerza-de-la-costumbre-sistema-de-cargos-en-la-mixteca-oaxaquenc83a1.pdf> [Consulta: 17 de septiembre de 2017].

López Castro, H. F. (2012). *El culto a los dioses de la lluvia entre los mixtecos de Pinotepa Nacional: mitos y rituales* [en línea]. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en <http://132.248.9.195/ptd2013/enero/0686954/Index.html> [Consulta: 07 de junio de 2018].

López de Juambelz, R. (julio-noviembre, 2015). “El paisaje de la Mixteca Alta”, en *Bitácora Arquitectura* [en línea]. México. Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 31. Disponible en www.revistas.unam.mx/index.php/bitacora/article/download/56651/50258 [Consulta: 28 de abril de 2018].

Mondragón Pichardo, J. y Vibrans, H. (2009). [2005] “Asteraceae = Compositae. Stevia tomentosa Kunth”, en *Malezas de México* [en línea]. México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad disponible en <http://www.conabio.gob.mx/malezasdemexico/asteraceae/stevia-tomentosa/fichas/ficha.htm#1>. Nombres [Consulta: 19 de febrero de 2018].

Ochoa Bahena, M. A. (2018). *Jenduu nuu ñuu viko, el nahual en la tierra de las nubes: expresiones del nahualismo en dos pueblos de Tlaxiaco, Oaxaca* [en línea]. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en <http://132.248.9.195/ptd2018/marzo/0771757/Index.html> [Consulta: 02 de junio de 2018].

Plan municipal de Santa Cruz Nundaco para el desarrollo con identidad 2017-2019 (2017). [En línea]. Disponible en <http://santacruzundaco.com.mx/wp-content/uploads/2016/07/10.-PLAN-DE-DESARROLLO-MUNICIPAL-STA-CRUZ-NUNDACO-2017.pdf> [Consulta: 22 de agosto de 2018].

Proyecto Mixteca (2011a). *Biodiversidad de fauna de la región Mixteca* [en línea]. México. Disponible en http://proyectomixteca.org.mx/wp-content/uploads/2015/11/09_Estudio_Fauna_PGEFMixteca.pdf [Consulta: 17 de septiembre de 2017].

Proyecto Mixteca (2011b). *Lista florística de la Mixteca oaxaqueña* [en línea]. México. Disponible en http://proyectomixteca.org.mx/wp-content/uploads/2015/11/08_Estudio_Flora_PGEFMixteca.pdf [Consulta: 17 de septiembre de 2017].

Robichaux, D. (abril-junio, 2002). “El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas”, en *Papeles de Población* [en línea]. Toluca, México. Universidad Autónoma del Estado de México, vol. 8, núm. 32., pp. 59-95. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11203203> [Consulta: 16 de septiembre de 2017].

Rodríguez Figueroa, A. B. (2014). *El paisaje festivo en el cecempohuallapohualli de la cuenca de México del siglo XVI, según las fuentes sahuaguntinas* [en línea]. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en <http://132.248.9.195/ptd2014/octubre/0719958/Index.html> [Consulta: 02 de julio de 2017].

Sánchez Merecías, A. (2013). “El uso sagrado del pozole / *tu'un ñu'un nduxia*”, en M. González Dillon (coord.), *Vee savi: leyenda de la casa de la lluvia. Lengua mixteca, estado de Oaxaca* (pp. 88-91) [en línea]. México. Secretaría de Educación Pública. Disponible en <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/ee085adce44c5f2ffc90bf7c0790c72e5a742f2e.pdf> [Consulta: 05 de abril de 2017].

Servicio Meteorológico Nacional (2009a). “Oaxaca, 020167 Santa María Asunción Tlaxiaco (DGE)”, en *Extractor Rápido de Información Climatológica III (ERIC III)* [CD-Room]. México. Autor, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

Servicio Meteorológico Nacional (2009b). “Oaxaca, 020168 Santa María Asunción Tlaxiaco (SMN)”, en *Extractor Rápido de Información Climatológica III (ERIC III)* [CD-Room]. México. Autor, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

Servicio Meteorológico Nacional (2018a). “Santa María Asunción Tlaxiaco, Heroica Ciudad de Tlaxiaco, 00020617” [en línea]. México. Autor. Disponible en <http://200.4.8.20/es/informacion-climatologica-ver-estado?estado=oax> [Consulta: 17 de febrero de 2018].

Servicio Meteorológico Nacional (2018b). “Santa María Asunción Tlaxiaco, Heroica Ciudad de Tlaxiaco, 00020618” [en línea]. México. Autor. Disponible en <http://200.4.8.20/es/informacion-climatologica-ver-estado?estado=oax> [Consulta: 17 de febrero de 2018].

Torres, D. (diciembre, 2006). “Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas”, en *Sapiens Revista Universitaria de Investigación* [en línea]. Caracas. Universidad Pedagógica Experimental Libertador, vol. 7, núm. 2., pp. 107-118. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/410/41070208.pdf> [Consulta: 17 de abril de 2017].

Universitat d'Alacant (2012). *Grupo doméstico - Apuntes de Sociología de la familia* [en línea]. Alicante. Universidad de Alicante. Disponible en <https://www.docsity.com/es/grupo-domestico-apuntes-de-sociologia-de-la-familia-universidad-de-alicante/156683/> [Consulta: 12 de junio de 2018].

Wijnhoven, M. A. (2001). *Ñuu ii. Un estudio de las casas de los númenes en Ñuu Sau, Oaxaca* [en línea]. Tesis en Arqueología e Historia Cultural de América Indígena. Leiden. Facultad de Arqueología, Universidad de Leiden. Disponible en https://www.academia.edu/8373157/%C3%91uu_ii_Un_estudio_de_las_casas_de_los_n%C3%BAmenes_en_%C3%91uu_Sau_Oaxaca_Sacred_Places_A_Study_of_the_Houses_of_the_Gods_in_the_Mixteca_Alta_Oaxaca_ [Consulta: 17 de septiembre de 2017].

Wikipedia (2017). “Arquitectura de las catedrales y las grandes iglesias” [en línea]. Disponible en https://es.wikipedia.org/wiki/Arquitectura_de_las_catedrales_y_las_grandes_iglesias [Consulta: 17 de abril de 2017].

Wikipedia (2018a). “Rosario (catolicismo)” [en línea]. Disponible en [https://es.wikipedia.org/wiki/Rosario_\(catolicismo\)#Formas_de_rezo](https://es.wikipedia.org/wiki/Rosario_(catolicismo)#Formas_de_rezo) [Consulta: 9 de abril de 2018].

Wikipedia (2018b). “Arbusto” [en línea]. Disponible en <https://es.wikipedia.org/wiki/Arbusto> [Consulta: 18 de junio de 2018].

Wikipedia (2018c). “Hierba” [en línea]. Disponible en <https://es.wikipedia.org/wiki/Hierba> [Consulta: 18 de junio de 2018].

Wikipedia (2018d). “Botánica” [en línea]. Disponible en <https://es.wikipedia.org/wiki/Bot%C3%A1nica> [Consulta: 18 de junio de 2018].

Wobeser, G. von (2015). *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España* [en línea]. México. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial de Otro Tipo, Estampa Artes Gráficas. Disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cielo/infierno.html> [Consulta: 16 de septiembre de 2017].

Exposiciones y seminarios

Cruz Hernández (8 de agosto, 2017-12 de diciembre, 2017.) “Aires”. en P. Johansson *Seminario temático - cultura náhuatl. La muerte en el mundo náhuatl prehispánico I. Cosmología de la muerte indígena*. México. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México.

Cruz Sandoval, S. (8 de agosto, 2016-31 de mayo, 2017). *Seminario de metodología: Temas selectos de metodología (filología lengua mixteca I y II)*. México. Unidad de Posgrado, Universidad Nacional Autónoma de México.

Grupo 2° A de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco (28 de octubre, 2016). *Exposición de Día de Muertos*. Santa Cruz Nundaco, Oaxaca. Telesecundaria Santa Cruz Nundaco.

Grupo 2° B de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco (3 de noviembre, 2016). *Exposición de Día de Muertos*. Santa Cruz Nundaco, Oaxaca. Telesecundaria Santa Cruz Nundaco.

López Austin, A. (10 de agosto-23 de noviembre, 2016). *Seminario de investigación: Pensamiento mesoamericano I: la construcción de una visión del mundo*. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, A. (1 de febrero-31 de mayo, 2017). *Seminario de investigación: Pensamiento mesoamericano II: la construcción de una visión del mundo*. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ocampo Rosales, M. (8 de agosto, 2016-31 de mayo, 2017). *Seminario monográfico-temas selectos monográficos (Historia cultural)*. México. Unidad de Posgrado, Universidad Nacional Autónoma de México.

Rodríguez Figueroa A. B. y Miranda Linares E. (enero-febrero, 2018). *Seminario de titulación*. México. Arquitectura de Paisaje, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cartografía

Google Earth (2017). *Foto área de Santa Cruz Nundaco 2013* [en línea]. Disponible en <https://earth.google.com/web/> [Consulta: 17 de diciembre de 2017].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2000). *Carta topográfica 1:50,000: Putla Villa de Guerrero / Oaxaca E14D44*. México. Autor.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2003). [1988] *Carta hidrológica de aguas superficiales 1:250,000: Oaxaca E14-9*. México. Autor.

Colaboradores:

Niños Mixtecos

Grupo segundo “A” de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco.

Niños del grupo segundo “B” de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco:

Kevin Uriel Barrios Ávila de 13 años edad de la colonia Benito Juárez.

Jorge Francisco Lazaro Barrios de 13 de años de edad de la colonia Yosongashe.

Yuridiana de 13 años de edad de la colonia Centro.

Selma Wendy Santiago Ávila de 13 años de edad de la colonia Plan de San Antonio.

Yahir Victoria Ávila de 13 años de edad de la colonia Rancho de Guadalupe.

Nayeli Mendoza Pérez de 13 años de edad de la colonia Centro.

Arlette Michelle González Ávila de 13 años de edad de la colonia Centro.

Raquel Ávila Feria de 13 años de edad de la colonia Centro.

Alex León Mendoza de 13 años de la colonia Adolfo López Mateos.

Niños del grupo primero “B” de la telesecundaria Santa Cruz Nundaco:

Ashley Feria Pérez de 12 años de la colonia Yosongashe

Zaira Feria de 12 años de la colonia Yosongashe acaba de migrar desde “Sur Carolina” (Estados Unidos).

Rosalina Herrera León de 13 años de la colonia Encantada.

Nestor Edgar Pérez Ortiz de 14 años de la colonia Adolfo López Mateos.

Delia Reyes Ávila de 12 años de la colonia San Juan del Río.

Jean David Ávila Barrios de 12 años de la colonia Loma Ñuhu-Cua.

Brenda Feria Pérez de 12 años de la colonia Loma Ñuhu-Cua.

Evelyn Santiago Victoria de 12 años de la colonia Cañada Linda Vista.

Verónica Ayala Ortiz de 12 años de la colonia Cuquila (Tlaxiaco, Oaxaca).

Karl Jair Reyes Mendoza de 13 años de la colonia San Juan de Río Yuku Yaá.

Maribel Reyes Lázaro de 13 años de la colonia Centro.

Iris de 12 años de la colonia Santa Cruz Nundaco.

Israel Iván Ramirez Santiago de 12 años de la colonia Chalma Yutacuan.

Niños del grupo quinto “A” de la primaria Ignacio Zaragoza:

Manuel Eduardo García Pérez de 10 años de edad de la colonia Centro.

Iván Ramírez Aguilar de 10 años de edad de la colonia Chalma Yutacuan.

Cristofer León Mendoza de 10 años de edad de la colonia Chalma Yutacuan.
Alexander de 10 años de edad de la colonia Centro.
Edwin Abdiel Barrios Pérez de 10 años de edad de la colonia Yosongashe.
Yair Ramírez Barrios de 10 años de edad de la colonia Chalma Yutacuan.
Brayan Pérez Santiago de 11 años de edad de la colonia Centro.
Jazmín Julieta Reyes Ávila de 10 años de edad de la colonia Rancho de Guadalupe.
Alejandra Feria Santiago de 10 años de edad de la colonia Adolfo López Mateos, Loma Tencuchi.
Clavel Hernández Reyes de 10 años de edad de la colonia Chalma Yutacuan.
Saúl Feria Reyes de 10 años de edad de la colonia Yosongashe. Apenas acaba de migrar desde Estados Unidos.
Jaziel Reyes Ávila de 10 años de edad de la colonia Centro.
Kleber Edwin García Victoria de 10 años de edad de la colonia Centro.
Vivian Roxana Reyes Hernández de 10 años de edad de la colonia Cañada Lindavista, Centro.
Mayte Joselyn Reyes Feria de 10 años de edad de la colonia Cañada Lindavista, Centro.
Yair Santiago Pérez de 10 años de edad de la colonia Plan de San Antonio.

Adultos y ancianos de Nundaco.

Marcelino Feria de 75 años aprox. de Yosongashe.
Lorenza Santiago de 75 años aprox. de Yosongashe.
Martín Feria de 40 años aprox. de Yosongashe.
Gloria de 40 años aprox. de Yosongashe.
Modesta Feria de 40 años aprox. de Centro.
Gabriel Santiago de 40 años aprox. de Centro.
Aurelia Feria de 40 años aprox. de Centro.
Lourdes Santiago de 17 años aprox. de Centro.
Placido de 40 años aprox. de Yosongashe.

Abelarda Santiago de 40 años aprox. de la Ciudad de México.

Luis Santiago (†) de Yosongashe.

Federico de 40 años aprox. de Yosongashe.

Rosa Pérez de 70 años aprox. de Yosongashe.

Asunción Barrios (†) de 80 años aprox. de Yosongashe.

Francisco Pérez de Yosongashe.

Francisco Pérez (Padre) de Yosongashe.

Francisco Mendoza de 20 años aprox. de Yosongashe.

Fernando Santiago de 40 años aprox. de la Ciudad de México.

Francisco Ramírez de 50 años aprox. de Centro.

Juana Cruz de 40 años aprox. de Centro.

Juvenal Santiago de 50 años aprox. de Centro.

Jaime Feria de 50 años aprox. de Centro.

Judith Feria de 20 años aprox. de Centro.

Alondra Feria de 18 años aprox. de Centro.

Moisés Feria de 50 años aprox. de Centro.

Macario Santiago de 40 años aprox. de Centro.

Cristina Pérez de 40 años aprox. de Centro.

Eucario Pérez de 40 años aprox. de Centro.

Evaristo Feria (†) de Centro.

Natalia Santiago de 25 años aprox. de Plan de San Antonio.

Luz Santiago de 35 años aprox. de Plan de San Antonio.

Isidra Barrios de 55 años aprox. de Plan de San Antonio.

Carlos Santiago de 30 años aprox. de Plan de San Antonio.

Esther Pérez de 35 años aprox. de Plan de Guadalupe.

Victorina Pérez de 40 años aprox. de la Ciudad de México.

Nicolás Pérez de 40 años aprox. de la Ciudad de México.

Fidelia Pérez de 50 años aprox. de la Ciudad de México.
Thalía Pérez de 40 años aprox. de la Ciudad de México.
Natalia Hernández de 70 años aprox. de la ciudad de Tlaxiaco.
Margaró Pérez (†) de Plan de Guadalupe.
Josefina Pérez de 70 años aprox. de Yustella.
Tomasá Santiago (†) de Yustella.
Josefina León de 50 años aprox. de Ciudad de México.
Luis León de 50 años aprox. de la Ciudad de México.
Ángel Ávila de 40 años aprox. de la Ciudad de México.
Zoraida Santiago de 40 años aprox. de Ojo de Agua.
Vicente León de 70 años aprox. de Ojo de Agua.
Margarito Aguilar de 40 años aprox. de Ojo de Agua.
Vilma Aguilar de 20 años aprox. de Ojo de Agua.

Hijos de *radicados*

Erika Feria de 20 años aprox. de la Ciudad de México.
Sergio Feria de 30 años aprox. de la Ciudad de México.
Víctor Mendoza de 20 años aprox. de Estados Unidos.
Ana León de 20 años aprox. de Estados Unidos.

Adultos y ancianos de Nunuma (Santo Tomás Ocotepec).

Juan Bautista de 30 años aprox. de Nunuma.
Anatolia Gualberta Silvia García de 75 años aprox. de Nunuma.
Víctor Abundio Bautista López 40 años aprox. de Nunuma.

Una disculpa para aquellos que no mencioné y que también me ayudaron en este trabajo.